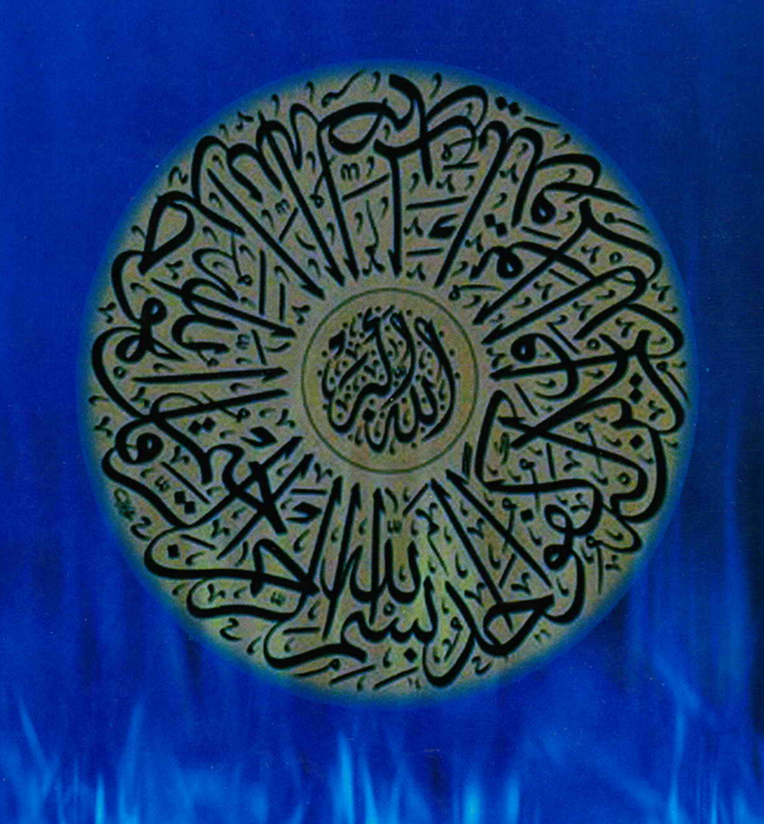
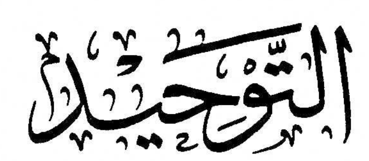
مُرتضى مُطهّري



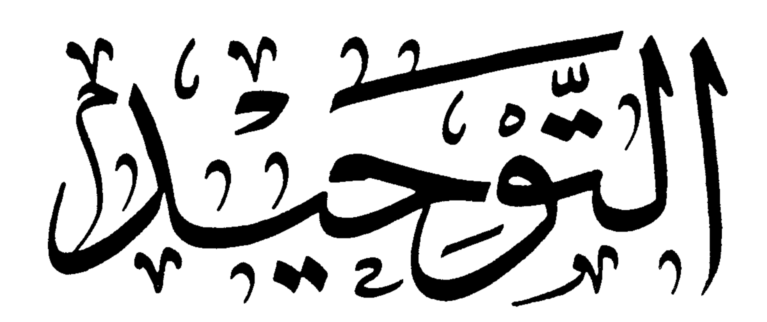


دار المحجة البيضاء


التوحيد

العلّامة الشهيد

مُرتضى مُطهّري



التوحيد

سلسلة بحوث القيت

في المجمع الاسلامي للأطباء

ترجمة

ابراهيم الخزرجي

دار المحجّة البيضاء

الطبعة الثانية
١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ ـ هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ ـ ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ ـ E-mail: almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com



الحمدُ لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وعترته الميامين الأنجبين، سيّما بقيّة الله في أرضه، وحجّته الساطعة على عباده، الامام المنتظر عجّل الله تعالى فرجه.

هذا الكتاب الّذي بين يديك أيّها القارىء العزيز عبارة عن سلسلة من المحاضرات ألقاها سماحة الحجّة الشيخ الشهيد مرتضى المطهرّي طاب ثراه في جمع من طلاب الجامعة الّذين تخلّلت صفوف جمعهم نخبة من الأطبّاء والمهندسين في زمان غابر وعصر مفعم بالحوادث التي انجرّت ـ وبحمد الله ومنّته ـ إلى قيام دولة إسلاميّة في إيران، والموضوع العامّ في هذه المحاضرات هو البحث عن الأصل الأوّل في الدين، وهو التوحيد.

والمشكلة الّتي واجهناها في ترجمة هذا الكتاب هي ارتباك عبائره، وعدم الترابط والتجانس بينها في كثير من المواضع ممّا اضطرّنا إلى صياغة عبارة جديدة لها صلة بالموضوع من جهة، وإلى التحفّظ قدر الامكان على المتن المطبوع من على الشريط الكاسيت من جهة أُخرى، وإذا كان هناك من خللٍ في الصياغة المترجمة نرجو من القارىء الغضّ عن ذلك الخلل والنظر بعين المسامح الكريم، فهذه بضاعتنا ردّت إلينا.

ومن باب التقدمة ارتأيت ضرورة كتابة مختصر عن بحث التوحيد والمنهجية المطلوبة في البحث حول هذا الموضوع.

تفاوت العلوم ودرجات العلماء:

قال تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾[1] وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «قدر كلّ

(١) آل عمران: ١٦٣.

امرء ما يحسن، فتكلّموا في العلم تبين أقداركم»[1].

لاريب إنّ علم التوحيد هو أشرف العلوم والعالم به هو أفضل العلماء، وقد اختلف الناس فيه فخلطوا في منهجيّة الاستدلال على وجوده تعالى، فإنّه لما كان ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[2] لا يصحّ الاستدلال عليه بالحواسّ والتجربة، بل يكون الطريق إلى إثباته إمّا الفطرة وهي أمر يتفاوت الناس فيه، فبين من تكفيه فطرته ومن لا تكفيه، بل هو بحاجة إلى مؤونة زائدة عليها كالاستدلال عليه تعالى عن طريق العقل، وهو الطريق الصحيح في الاستدلال، إذ به يسدّ باب اللجاج والاحتجاج، ولا يصحّ أيضاً الاستدلال بالطريق العلمي الّذي من أدواته التجربة، لكون التجربة تثبت المحسوس، وليس هو تعالى من جنس المحسوس، فهذا الأمر أمر يتعلّق بالقلب وبالعقيدة فقد تشتبه الحواسّ فيردّ العقل خطأها.

قال عمر بن عبيد لهشام بن الحكم: «أوليس في هذه الجوارح غنىً عن القلب؟

فقال هشام: لا.

قال: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟

قال: إنّ الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشكّ»[3].

وقال رجل للرضا عليه السلام: «فإذا انّه لا شيء إذاً لم يدرك بحاسّة من الحواسّ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك لما عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته؟ ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شيء من الأشياء»[4].

---

(١) اصول الكافي: كتاب العلم، باب النوادر.

(٢) الروم: ١١.

(٣) أُصول الكافي: كتاب الحجّة.

(٤) المصدر السابق: ١٣١، كتاب التوحيد.

اختلفت المشارب كما علمت في الاستدلال على الباري تعالى وإذا اختلفت درجات السائلين اختلفت بالتبع الأسئلة والأجوبة حول الموضوع.

فقد سأل سعد بن سعد الامام الرضا عليه السلام: ما التوحيد؟ فقال عليه السلام «هو الّذي أنتم عليه»[١].

وسأل هشام بن الحكم الامام الصادق عليه السلام فقال: ما الدليل على انّ الله واحد[٢]؟

فقال: اتّصال التدبير، وتمام الصنع، كما قال - عزّ وجلّ - **﴿لَو كانَ فِيهما آلِهَةٌ إلّا الله لَفَسَدتا﴾**[٣].

ودخل هشام بن سالم على الامام الصادق عليه السلام فابتدره الامام قائلاً: أتنعت الله؟

فقال هشام: هو السميع البصير، فقال عليه السلام: هذه صفة تشترك فيها جميع المخلوقات، ثم قال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه وحقّ لا باطل فيه ... يقول هشام: فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد[٤].

وتجد في كلمات الحكماء والفلاسفة الاسلاميين هذا الاختلاف في كيفيّة الاستدلال، فقد استدلّ الفارابي عليه تعالى فقال: الواجب تعالى صرف الوجود، والوجود الصرف يمتنع عليه التكرار والتعدّد بالذات، فتعدّد الواجب تعالى مستحيل.

واستدلّ صدر المتألّهين بقاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، وتقرير برهانه انّه تعالى منزّه عن التركيب فهو بسيط محض، والبسيط المحض لا يكون فاقداً لأيّ شيء، فلو فرض واجبان للوجود كان أحدهما واجداً لنفسه فاقداً لآخر،

---

(١) توحيد الصدوق: ٤٦، التوحيد ونفي التشبيه.

(٢) هذا السؤال مفروغ فيه وجود إله للعالم ولكلّ هذا الإله واحد أم متعدّد؟

(٣) توحيد الصدوق.

(٤) المصدر السابق ١٤٦، صفات الذات.

وهذا تركيب لكلّ منهما من الوجدان والفقدان المستحيل على واجب الوجود.

أقول: هذا العلم من النوع الّذي سهّل الله حمله وأعان عليه من خاصّة أوليائه، فإنّه ليس كلّ العلم يستطيع صاحب العلم أن يفسّره لكلّ الناس، لأنّ منهم القويّ والضعيف، ومنه ما يطاق حمله ومنه ما لا يطاق إلّا من يسهّل الله له حمله.

هذه هي درجات العلم ودرجات العلماء، والّذي ينبغي على المرء الأخذ بأعلاها وأفضلها، فإنّ طريق الفطرة لما كان مختلف فيه لا يمكن الاكتفاء به للعالم، فبعض العلماء عند استدلاله على وجود الصانع ـ وبعد ما يسوق الدليل عليه ـ يقول: ومبنى الكلّ على انّ افتقار الممكن إلى الموجد، والحادث إلى المُحدِث ضروري، تشهد به الفطرة، وهذا الطريق وإن أيّدته الأدلّة النقلية ـ كقوله تعالى: ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين**﴾[1] ـ وانّه من التوحيد الذي فُطرت عليه العقول وأُخذت به المواثيق وأُرسلت به الرسل إلّا انّه يبقى أضعف درجات الايمان، لأنّ هناك من ينكر ذلك، وهناك طريق مشابه لطريق الفطرة لكن فيه صبغة علميّة وهو معرفة الله عن طريق النفس والتأمّل في الآفاق، وهذا الطريق هو الّذي أكّد عليه الغربيّون كثيراً واستدلّوا عليه بمختلف الاستدلالات وذكروا فيه نظريّات عديدة، وقد سلكه قديماً كثير من الزنادقة منهم ابن أبي العوجاء الذي يقول في احتجاجه مع الامام الصادق: «جلست إليه ـ يعني إلى الامام الصادق ـ فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني، فقال: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء (يعني أهل الطواف) ـ وهو على ما يقولون ـ فقد سلموا وعطبتم، وإن لم يكن الأمر على ما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فقد استويتم وهم، فقلت له: يرحمك الله وأيّ شيء نقول وأيّ شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلّا واحداً.

فقال: وكيف يكون قولك وقولهم واحداً وهم يقولون: إنّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً، ويدينون بأنّ في السماء إلهاً وأنّها عمران، وأنتم تزعمون انّها خراب ليس فيها أحد؟

---

(١) العنكبوت: ٦٥.

قال: فاغتنمتها منه، فقلت له: ما منعه ـ إن كان الأمر كما يقولون ـ أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان، ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ ولو باشرهم بنفسه كان اقرب إلى الايمان به؟

فقال لي: ويلك، وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك، نشوءك ولم تكن وكبرك بعد صغرك، وقوّتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوّتك، وسقمك بعد صحّتك.. ثم يقول ابن أبي العوجاء: وما زال يعدّد عليّ قدرته الّتي هي في نفسي الّتي لا أدفعها حتى ظننت أنّه سيظهر فيما بيني وبينه»[1].

وهذا الطريق الشبيه بالطريق الفطري لكن المتلبّس بلباس علمي وتأمّلي هو طريق سليم لا سبيل إلى ردّه وإبطاله، وإن لم يكن كافياً عند أهل المعرفة لأنّهم يعتبرون الاستدلال عليه عن طريق خلقه حاجزاً عن معرفته لما اشتهر عنهم أنّهم قالوا: «اعرفوا الله بالله» وهذا هو طريق العارفين بالله، فعن الامام أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: «بك عرفتك وأنت دللتني عليك»[2]، وهذه المعرفة هي من معالي الأُمور الّتي أوصى النبيّ صلّى الله عليه وآله رقي سلمها فقال: «إنّ الله يحبّ معالي الأُمور ويكره سفاسفها». وقد نقل المحقّق الداماد كلمة للحكيم «اوميرس» انّه قال: «خير أُمور العالم الحسّي أوساطها، وخير أُمور العالم العقلي أفضلها»[3].

هذا، ونترك التفصيل في الحديث إلى الشيخ الشهيد في محاضراته لنستنير بفيض معارفه وعلومه، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

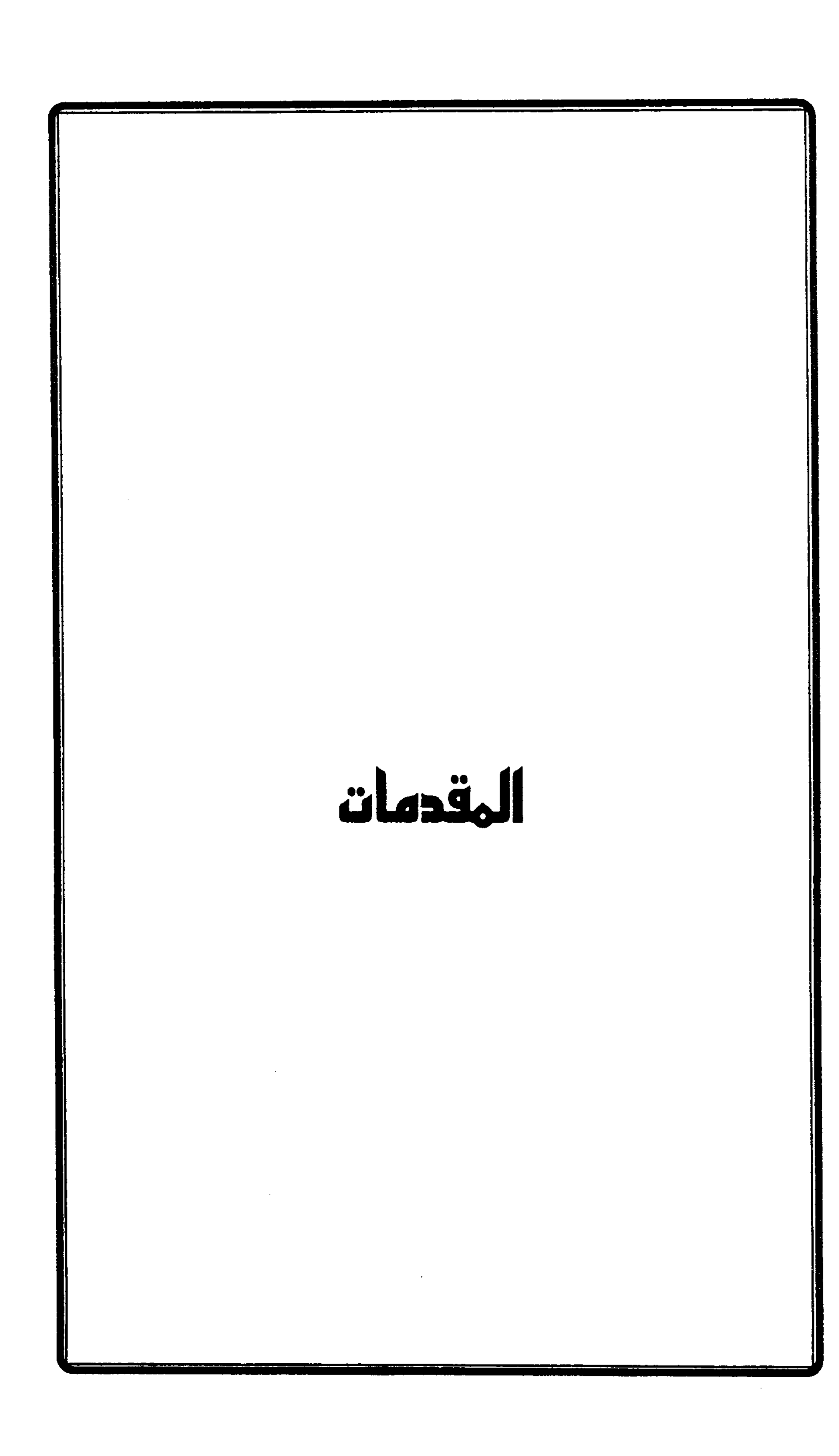
المترجم: إبراهيم الخزرجي

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٢٩، كتاب التوحيد.

(٢) دعاء السحر لأبي حمزة الثمالي.

(٣) القبسات: ٤٨٢.



المقدمات



المقدّمات

التوحيد: هو عبارة عن الإيمان بالله تعالى ووحدانيّته، فإنّا نعلم أن الاعتقاد بهذا الأصل هو على رأس جميع الاعتقادات التي لها صلة بالدين، وسوف نبني الكلام هنا على كون الاعتقاد بالله ووحدانيته من مشرب واحد، لكننا فيما بعد سنبحث عن كونهما مسألتان منفصلتان أم هما مسألة واحدة، وأن الاعتقاد بإحداهما هل ينفك عن الاعتقاد بالاخرى[1]؟

لقد ورد التأكيد على ضرورة الايمان بالله لكونه على رأس جميع الاعتقادات الاخرى، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أول الدين معرفته»[2]، فمعرفة الله هي أول الدين وأساسه.

إن الايمان بالغيب ـ الذي أشار اليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

(١) سيأتي أنهما مسألتان مرتبطتان لا ينفك الاعتقاد بإحداهما عن الاعتقاد بالاخرى.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١.

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[1] هو المائز بين من يعتقد بالأديان والشرائع السماوية وبين من لا يدين بدين كبعض الفلاسفة ممن لا يعتقد بذلك.

وبعبارة أُخرى: المائز بين الإلهي والمادي هو الايمان بالغيب الذي هو عبارة عن خفاء الحقائق، وهذا الخفاء وعدم الظهور بمعنى عدم كون تلك الحقائق محسوسة وملموسة بالمباشرة، وقد استعمل القرآن الكريم كلمة «الشهادة» في قبال كلمة «الغيب».

والشهادة هذه هي بمعنى الحضور، كحضور الموجودات التي نراها ونحس بها ونلمسها، وقد أطلق القرآن الكريم على عالم الطبيعة هذا الإصطلاح فأسماه بعالم الشهادة الذي لا يختلف فيه الإلهي والمادي، أي أنهما لا يختلفان في الطبيعة، فهما يؤمنان بعالم الشهادة والطبيعة ويعترفان بهما على حدّ سواء.

غير أن الالهي مضافاً إلى اعتقاده بعالم الطبيعة يعتقد أيضاً بعالم الغيب، أي أنه لا يعتبر الوجود منحصراً بالمشهودات والمحسوسات فقط، بل يعتقد بالوجودات الغيبية وغير المحسوسة التي على رأسها الاعتقاد بالله تعالى ثم الاعتقاد بسائر الموجودات الغيبية الاخرى التي عبّر عنها القرآن بالملائكة، ثم الاعتقاد بالوحي والمعاد اللذين هما من الغيب أيضاً.

ذكرنا ذلك من أجل التفكير الخاطىء ـ الذي قد يكون متعمداً ـ السائد بين الغربيين والمذكور في كتبهم الفلسفية حيث صنّفوا الناس هناك إلى فئتين:
الاولى: المادية، وهي التي تؤمن بالمادة وتنكر وجود الروح وما هو من قبيلها من غير الماديات.

الثانية: المثالية، وهي التي تؤمن بالروح وتنكر المادة، والمقصود بهذه

---

(١) البقرة: ٣.

الفئة مطلق الالهيين من الحكماء وأرباب الأديان القائلين بأصالة الروح دون أصالة المادة.

وقد لايبدو التساؤل من أي الفئتين نحن صحيحاً لأن بحثنا في الوجود، وهل أنه منحصر بعالم الشهادة ـ الطبيعة ـ والحس، أو أن هناك عالماً آخراً غير عالم الحس والشهادة؟

كيفية طرح المسألة

نرى ضرورة التنبيه على بعض الأُمور التي تنفعنا في الحصول على نتيجة اسرع للبحث، والتي لولاها لم نصل إلى النتيجة أو نصل ولكن في وقت متأخر، ومن تلك الامور: هو أن المسائل ومن حيث العثور على حل لها على قسمين:

القسم الأول: وهي المسائل التي يُشكِل العثور على طريق حل لها، فإنه قد يكون السؤال في تلك المسائل بسيط جداً كما في بعض الأسئلة التي تطرح في علم الرياضيات، فقد يطرح طالبان المسألة طرحاً واحداً وبسيطاً، لكن ترى أحدهما يجد لذلك السؤال حلاً والآخر لا يجد، وهذا ما يصطلح عليه المنطقيون بإتحاد التصور واختلاف التصديق في الحكم، أي يعثر احدهما على برهان يثبت به ما تصوّره ولا يعثر الآخر عليه.

القسم الثاني: عبارة عن المسائل التي تكون المشكلة فيها كيفية طرح السؤال، وهذا ما نجده غالباً في المسائل الفلسفية التي هي من قبيل المقام، والمسائل غالباً لا تطرح بشكل صحيح مما ينشأ من ذلك بعض الصعوبات في حل السؤال، فانك قد تجد الباحث يطرح سؤالاً بشكل خاطىء منذ البداية ثم تراه يشتغل عليه عشرين سنة فلا يجد له جواباً، ذلك انه لم يطرحه منذ البداية طرحاً صحيحاً.

ومن هنا قيل بالفرق بين المسائل الفلسفية وغيرها، لأن العمدة في المسائل الفلسفية هو التصور الصحيح لها، ولذا لابدّ للانسان في إجهاد نفسه منذ البداية في تصور المسألة جيداً وإجالتها في ذهنه، فإن استطاع أن يطرحها طرحاً صحيحاً تمكن من الوصول فيها إلى حلّ صحيح وإلّا فلا، فالعقبة كل العقبة في ذلك هي عدم الطرح الصحيح الذي قد يطيل بالانسان الوقوف عمراً بأكمله، ومن ثم لا يصل إلى نتيجة، وهذا الكلام صادق تماماً في التوحيد.

فالعمدة في هذه المسألة ـ انحصار الوجود بعالم الشهادة والحس، أو شموله لعالم الغيب أيضاً ـ هو طرحنا الصحيح لها منذ البداية لتزول جميع الشكوك والشبهات التي بنيت على التصور الخاطىء للإنسان عنها.

ثم إنه قد يخطر ببال الكثير هذا التساؤل[1] وهو أنكم تقولون: بأن التوحيد أمر فطري تقضي به فطرة كل انسان، فلو كان التوحيد كذلك لماذا اختلف فيه البشر؟ ولماذا انقسم الناس فيه إلى فئتين: فئة الموحدين، وفئة المنكرين؟.

فالتوحيد على أقل التقادير ليس أمراً فطرياً، ولذا نجد علماء الطراز الأول انقسموا فيه إلى فئتين أيضاً، فئة تؤمن بالله و أُخرى تنكره، وعليه يكون التوحيد من المسائل المعضلة ـ في نظر البعض ـ جداً التي لم يجد البشر حلّاً مناسباً لها، فداء التوحيد كداء السرطان الذي لم يتوصل العلماء لمعرفة سببه ولم يكتشفوا دواءه.

هناك عدة نظريات تبنّى كل فريق واحدة منها، لكون المسألة من المسائل المعضلة والمشكلة ـ عند البعض ـ[2].

هذا، ولكن المسألة في نظرنا لا غبار عليها لأن الذي يطرحها بشكل صحيح لا يكون له أدنى ترديد في التصديق بها، وما ذكر من شبهات علماء الطراز الأول حول التوحيد كلها مبنية على ما افترضوه وتصوروه ووضعوا عليه اسم «الله» ومن ثم رتّبوا عليه ما رتّبوا من شكوك وشبهات، وأما لماذا كانت هذه المسألة بهذا الشكل؟ فلذلك أسبابه الخاصة طبعاً.

---

(١) سيأتي تفصيل الكلام فيه فيما بعد.

(٢) ذهب بعض العلماء كالغزالي والرازي إلى أن وجود الواجب تعالى بديهي لا يحتاج إلى النظر، لكن دعوى بداهته بالنسبة إلى جميع الناس ممنوعة، ولعلّ الحق أن النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة اليه، ومن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفاته تعالى فلا يجب عليه النظر فيه. المترجم.

ثم انكم قد تسألون: أنه كيف ينبغي ان تطرح مسألة التوحيد وبأي نحو؟ وهل يمكن طرحها بنحوين أو أكثر؟ وأنه لو طرحناها بهذا النحو وقعنا في الخطأ، أو بذاك النحو لم نقع فيه؟

توضيح ذلك: اننا نريد إثبات وجود الله تعالى لنرى انه تعالى موجود أم لا؟ هذا أولاً.

وثانياً: أن الأشياء التي يمكن إثبات الوجود لها أو العدم على قسمين:

ألف: أننا تارة في مقام إثبات الوجود لموجود ما بعنوان كونه جزءً من أجزاء هذا العالم.

مثال ذلك: العلماء الباحثون عن العناصر، وأنها كم عنصر؟ فنقول: العنصر الكذائي اكتشفه العالم الفلاني، وان هذا العنصر المكتشف جزء من أجزاء هذا العالم، وهكذا في النجوم عندما نقول: بأن النجم الكذائي اكتشفه العالم الفلاني، وهذا معناه أن هذا النجم موجود بين نجوم هذا العالم، فمثلاً كان يتصور العلماء أن نجوم المنظومة الشمسية سبعة أو ثمانية نجوم، فاكتشف أخيراً نجم إلى جنب تلك النجوم، وظهر آخر في المنظومة الشمسية فكان النجم التاسع.

وعلى ذلك، يكون موضوع البحث الذي نريد إثبات الوجود له شيء كسائر الأشياء، فعندما نعد الأشياء الموجودة، نقول: الشيء الكذائي، والشيء الكذائي، وهذا الشيء منها.

ب: وأُخرى اننا نريد إثبات الوجود لشيء ليس هو كسائر الأشياء، فإن كان موجوداً فهو مع الأشياء وفيها، وان لم يكن فهو غير موجود في كل مكان، كيف؟

نوضح ذلك في مثال فنقول:

تعلمون ان مسألة الزمان من جملة المسائل التي بحثها العلماء والفلاسفة

في العصور المتقدمة، فهل الزمان موجود أم لا؟

يعتقد الكثير بعدم وجود الزمان اصلاً، إلّا أن الأكثر على أن للزمان وجود خارجي، فلو أراد شخص أن يبحث عن الزمان بهذا النحو ـ أي بالنحو الذي يريد به المنجم إثبات وجود نجم إلى سائر النجوم، وكعالم الطبيعة الذي يريد إثبات وجود عنصر إلى سائر العناصر ـ باعتبار كون الزمان ظاهرة من ظواهر العالم، فيقول: لنبحث عن شيء بين موجودات هذا العالم باسم الزمان، فإما نجده أو لا نجده، فإن أراد شخص البحث عن الزمان بهذه الطريقة فإنه لا يتمكن من العثور عليه ولو كان نابغة الدهر، وبحث عنه ملايين السنين.

أو يقول: لنرى هل يمكن رؤية الزمان بالمجهر والتلسكوب، أو اكتشافه بالتجربة والاختبار؟ فمثل هذا الشخص الذي يتصور أن الزمان جزء من أجزاء الطبيعة وأنه كسائر أجزائها الأُخرى لو بحث وإلى الأبد عن الزمان لما وجده قطعاً، وأخيراً وبعد أن يعيى، يقول: الزمان غير موجود، وهكذا البحث عن المكان فالكلام فيه هو الكلام.

وأما من لم يكن تصوره عن الزمان بهذا الشكل ـ أي البحث عن الزمان باعتبار كونه جزءً من أجزاء العالم ـ بل يبحث عنه بلحاظ خاص ومن زاوية وجوده في هذا العالم، حينئذ يختلف الحال في مثل هذه القضية، ومعنى البحث عنه باعتبار لحاظ خاص في العالم هو ان هذه الموجودات التي نراها ذوات أبعاد ثلاثة من طول وعرض وارتفاع، فهل للموجودات في متن الواقع امتداد آخر يمكن التعبير عنه «بالامتداد الزماني» أم لا؟ بمعنى أن الانسان لا يبحث عن الزمان بمعزل عن سائر الأشياء الأُخرى، بل يبحث عنه فيها، فإن كان للزمان وجود فهل ذلك يعني أن الزمان مثلاً يشكّل جزءً من وجودي أنا؟ وليس الجزء بمعنى كونه بعض وجودي، بل الزمان هو كالأبعاد الثلاثة للجسم ـ من الطول

والعرض والارتفاع اللواتي لا وجود منفصل لكل منها عن الآخر ـ يشكّل بعداً وامتداداً آخر من وجودي، كالنبات والحجر والشمس، فللعالم في متن الواقع امتداد خاص غير الامتداد للأبعاد الثلاثة، ويسمى هذا الامتداد بالامتداد الزماني، وحينئذ فلو كان لشخص مثل هذا التصور عن الزمان فإنه لا يمكنه أن يجده في عرض سائر الظواهر الاخرى، بل لا بدّ له أن يرى هل توجد جهة في ظواهر الطبيعة يمكن أن يطلق عليها اسم الزمان أو لا توجد؟ ومن هنا يتضح الفرق الشاسع في طرح المسألة بهذا النحو أو ذاك.

والذي ننبه عليه هو أن هذه الأمثلة لا تنطبق بوجه على الله تعالى بالمرّة، لأن الزمان له بعد وحدّ وليس لله تعالى ذلك، إلّا أنها مقرّبة من الجهة التي لأجلها ذكرناها، وحينئذٍ لو أراد شخص البحث عن موجود بإسم «الله» ـ باعتبار كونه موجوداً لاربط له بسائر الموجودات من جهة، وهو بينها من جهة أُخرى ـ فيقول: الحجر موجود، والتراب موجود، والهواء موجود، والماء موجود، والنبات موجود، ويوجد بين جميع هذه الموجودات وجود آخر اسمه «الله» جل شأنه، غير أن فرق هذا الموجود عن تلكهو أنّ هذا لا تدركه الأبصار بخلافها فإنها بالأبصار مدرَكة، فلو بحث أحد بهذا الشكل من البداية فهو خاطىء جداً، لأن ماتصوره هو غير الله، ذلك أنه لو وجد إلهاً في العالم فإنه لا يمكن أن يكون وجوده محدوداً، أو يكون وجوده في عرض سائر الموجودات، بل لابدّ أن يكون كما جاء في تعبير الكتاب العزيز ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾[2] وهذا غاية ما يمكن التعبير به عن الله تعالى، فنحن عندما نقول: «الله» فذلك يعني أنه أول الموجودات جميعاً وآخرها

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الحديد: ٣.

جميعاً، وأنها صدرت منه تعالى واليه تعود.

لقد تحدّث القرآن الكريم عن الآخرة فقال: **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحياةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عن الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾**[1] أي يعلمون النزر اليسير من الحياة الدنيا، وأنهم عن الآخرة غافلون، لأن نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة الظاهر إلى الباطن.

ومن كل ذلك ظهر أن العمدة في مسألة التوحيد هو الطرح الصحيح لها.

ثم إنه سيأتي ذكر بعض المسائل نود الاشارة اليها هنا لمناسبتها بالموضوع، منها: قوله تعالى **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء﴾**[2] وهذه الآية ينبغي للانسان أن يأخذها بنظر الاعتبار في تصوّره الأولي عن الله تعالى، وهكذا ينبغي أن يأخذ بنظر الاعتبار عند تصوّره لله كل من المفاهيم التالية: «سبحان الله» و«سبحان ربي العظيم» و«سبحان ربي الاعلى» وقوله تعالى: **﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُون﴾**[3] و«الله أكبر» فإن جميع هذه المفاهيم هي عبارة عن تنزيهه تعالى عن جميع ما يوصف به.

فـ«الله اكبر» يعني «الله اكبر من ان يوصف» وهذا يعني أن الانسان يبحث عن موجود هو أفضل الموجودات، الموجود الذي لا يمكن وصفه بحال، الموجود المنزّه عمّا يحدّه، الكامل من كل نقص، الذي من خصائصه عدم كونه جزءً من أجزاء العالم، قال تعالى: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾**[4] المحيط بكل شيء، الموجود مع كل شيء.

ومن أجل أن يتجلّى الحديث عن كيفية طرح السؤال أكثر لا بأس بتقريبه بمثال:

---

(١) الروم: ٧.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) الصافات: ١٨٠.

(٤) البقرة: ١١٥.

لو فرضت نفسك واقفاً في مكان ترى فيه جميع من يمرّ أمامك من عابرين وسيارات وغير ذلك ـ وكانت تلك الرؤية حقيقية ـ فأنت تعتقد أن جميع ما تراه حقيقي ـ وهو كذلك ـ، لكن يأتيك شخص فيقول لك: صحيح أن الذي ترى هو واقعاً طريق يتردد فيه الناس، وانّ من ذاك الجانب سوق وسيارات، لكن الذي ترى هو عبارة عن سلسلة صور حقائقها خلفك، وذلك أن أمامك مرآة كبيرة وصافية لا تراها، تعكس جميع ما يحدث خلفك، فالحقيقة هي وراءك.

وضرب افلاطون مثالاً قريباً من هذا فرض فيه حياة جماعة في غار، فقال: نحن نفترض أن جماعة ترعرعوا منذ الصغر في هذا الغار بحيث تربّوا فيه، وكيفية وجودهم فيه هو أن ظهورهم إلى خارج الغار ووجوههم إلى الجهة الخلفية للغار، وأن أمامهم حائط، ويمر من أمام باب الغار أناسي أحياناً وحيوانات أحياناً أُخرى، فتقع ظلالهم على الحائط الذي أمامهم، وحيث إنهم لم يروا حقائق تلك الظلال كانوا يتصوّرون أن تلك الظلال هي الحقائق بعينها، ولما رجعوا إلى أنفسهم رأوا ظهورهم إلى باب الغار، وأن تلك الظلال حقائق لكنها ليست عين الحقائق، بل هي حقائق ظلية لحقائق أُخرى.

يقول افلاطون: إن الناس الذين يرون حقائق الدنيا ويحسبونها هي الحقائق عندما يرون ـ على حدّ تعبيره ـ عالم المثل ويتعرّفون عليه عندها يعلمون أن تلك الحقائق ظلال لحقائق أُخرى في مكان آخر.

والذي يظهر من مثال افلاطون أن البحث ليس في وجود ظلّ آخر غير هذه الظلال التي نراها أوعدمه، بل البحث في أنه هل لهذه الظلال استقلال في الوجود أم لا؟ ونحن عندما نريد إثبات الوجود لله تعالى لابدّ لنا أولاً من الطرح الصحيح للسؤال المتعلق بالبحث الذي تدور رحاه على إثبات الخالق، الأول قبل الأشياء، الذي يرجع اليه كل شيء، تلك الحقيقة اللامتناهية التي لا يحدّها زمان أو مكان، نحن بصدد إثبات مثل هذه الحقيقة الحقّة.

إمكان إثبات وجوده تعالى

هل يمكن إثبات وجوده تعالى؟ وهل هناك طريق لإثبات مثل هذه المسائل - خصوصاً هذه المسألة - أم لا؟

طرحت في العصر الحاضر - وكما تعلمون خصوصاً في أُوربا - مسألة الخالق جل شأنه، حيث قالوا بأن هذه المسألة غير قابلة للحلّ، فهم لا ينكرون وجود الله تعالى بل يقولون بأن هذه المسألة غير قابلة للحلّ، وأن البشر ليس بقادر على إثبات الوجود لله ولا على نفيه عنه.

ثم صار هؤلاء في صدد الاعتراض على فلسفة كل من الالهيين - المعتقدين بوجود الله - والماديين، وعندما نسأل عن سبب ذلك؟ يأتي الجواب بأن التحقيق في هذه المسألة لم ينط إلى البشر لخروجها عن عهدته، ولفقدانه الوسائل التي يثبت بها الوجود لله تعالى، لأن الوسائل التي يملكها الانسان في مجال التحقيق عبارة عن الحواس التي تمكّن الانسان من التحقيق لكن في مجال المحسوسات فقط، فهي التي بواسطتها يمكن الحكم على الشيء بأنه موجود أو معدوم، فيقول: الشيء الكذائي موجود، والشيء الكذائي معدوم، وكيفية هذا الشيء الموجود كذا ... الخ.

فالتحقيق فيما وراء المحسوسات نفياً وإثباتاً خارج عن إمكان التحقيق وقدرة البشر، ولذا فلا ينبغي للانسان الدخول في مثل هذه الأبحاث.

ان هذه النظرية نظرية خاطئة للغاية، لأنها في الواقع نظرية حول الانسان ومحدودية ذهنه وأُفقه، وأنه لا يسعه الحكم على ما وراء الحس، بل مجال ودائرة حكم الانسان هو المحسوسات فحسب، وهذا عندهم أصل من الأُصول العلمية.

خلاصة ذلك: ان كل ما يحصل عليه الانسان فهو مختص بدائرة

المحسوسات، ولا مجال فيه لما وراء الحس نفياً أو إثباتاً.

وهذا التفكير خاطىء جداً، لماذا؟

لأن تصديقنا بوجود الله تعالى لا ينحصر بهذه المسألة فحسب، بل يشمل الكثير من المسائل التي نصدق بها مع عدم الاحساس لها، فهذا قانون العلية ببابكم وهو أوضح مصداق في هذا المجال، فهل يدرك الانسان قانون العلية أم لا يدركه؟

قانون العلية: هو عبارة عن أمرين، أحدهما العلة والآخر المعلول، فالأول هو المنشأ والثاني الناشيء عن ذلك، فإن «ألف» منشأ لـ«ب» و «ب» ناشيء عن «ألف». وقد يتصوّر متصوّر بأنّ العلية عبارة عن التوالي أو المعيّة الزمانيين، والحقّ أنّهما غير العلّية، ضرورة إمكان أن يكون الشيئان في زمان واحد وليس أحدهما علّة ولا معلولاً للآخر، وإمكان أن يكونا متواليين زماناً ـ كما لو وجد احدهماووجد الآخر بعده مباشرة ـ وليس بينهما علّية في البين.

إن إدراك الانسان لقانون العلية هو عبارة عن نوع من الارتباط الوجودي الذي يمكن التعبير عنه بـ«النّشو»، فيقال: هذا الموجود ناشيء عن ذاك الموجود الآخر، وذلك بحكم الارتباط بين أحد الموجودين بالآخر، فنحكم على تلك العلاقة فنقول:

لولم يكن الأول موجوداً لكان وجود الثاني محالاً، وهذا ـ أي قانون العلية ـ افضل من التوالي، لأن عين الانسان ترى التوالي أو المعية فتحكم بأحدهما، لكنها لا تحكم بنشوّ أحد الموجودين عن الآخر أبداً، خصوصاً وان العين لا تحكم بارتباط أحد الموجودين بالآخر بحيث لولم يوجد الأول لاستحال وجود الثاني.

إن مفهوم الاستحالة هذا هو بحد ذاته مفهوم غير محسوس، وهذا أصل من

أُصول الفكر البشري، فإنكم عندما تريدون اقامة البرهان على احدى المسائل الرياضية، تقولون: زوايا المثلث تساوي قائمتين، فلو قيل لكم: هل هذه النسبة دائماً هكذا أم لصحتها نسبة مئوية؟ فهي كم بالمائة مطابقة، هل لهانسبة الستين أم الثمانين أم التسعين بالمائة؟ تقولون: كلا، هي هكذا دائماً، إذ ما المانع لو وجد مثلث في الدنيا تساوي زواياه الثلاثة قائمتان؟

ثم تجيبون أنفسكم وتقولون:

كلا، ان هذا مستحيل، وإدراك الانسان للمستحيل خارج عن نطاق المحسوسات، لأن الانسان لا يمكنه أن يدرك المحال بحواسه، كما وأنه لا يدرك الضرورة التي هي في قبال المحال.

ان هذا النوع من التفكير ـ انحصار مدركات الانسان بالأُمور المحسوسة ـ خاطىء جداً، وهكذا ما يقال: من أن كل شيء غير محسوس لا يكون قابلاً للتحقيق لا اثباتاً ولا نفياً، وهكذا الزمان الذي تحدثنا عنه، فإن العلم قد أقرّ بالزمان، ولكن هل معنى ذلك أن الزمان محسوس يراه الانسان بعينه، أو يلمسه بيده، يسمعه بأُذنه؟ أم بأي حاسة يمكن إدراكه؟

الجواب: أنه لا حس يدرك ذلك، وليس معنى ذلك خروج هذه المسائل أساساً عن حوزةالتحقيق، كلا، إن للبشر طاقة واستعداد فكريّين يمكنه التسلّح بهما وإبراز رأيه من خلالهما.

[الدور والحس]:

لعلكم سمعتم بالدور الذي قال الفلاسفة وغيرهم فيه: بأن كل انسان يدرك استحالته عقلاً، والاستحالة ـ كما تقدم ـ أمر غير محسوس، لأنها لو كانت محسوسة لوجب ان تكون موجودة فيدركها الانسان، وأنها لو وجدت لما كان

تحققها ممتنعاً ومحالاً، فأي انسان لا يقطع باستحالة الدور؟ إن علم أي انسان باستحالة الدور ليس بأضعف وأقل من علمه بوجود الشمس في رائعة النهار.

ما هو الدور؟ لو أردتم إثبات مسألة قد عوّلتم في إثباتها على أصل مسلّم في مسألة أُخرى، أي أن إثبات هذه المسألة قائم ومتوقف على دليل مسألة أُخرى جعلتموها أصلاً مسلّماً فعوّلتم عليه، ثم عندما تريدون إثبات تلك المسألة تجعلون هذه أصلاً فتعولون عليه في إثبات تلك.

قد تقول: هذا الكلام غير صحيح، لأن صحة المسألة «ألف» متوقف على اثبات صحة المسألة «ب» أولاً، لأننا من إثبات المسألة «ب» لا نتمكن من إثبات المسألة «الف» ومن ثم اذا وصلت النوبة إلى المسألة «ب» أثبتناها بدليل المسألة «الف» ثم تقول: انه لابدّ من ثبوت المسألة «الف» عندنا أولاً ومن ثم نثبت المسألة «ب»، فما دام لم يثبت لنا شيء من المسألتين كان ذلك ـ إثبات إحدى المسألتين للأُخرى ـ مستحيلاً.

[تقريب الدور]:

مثال عرفي: لو كنت لا تعرف الشخص الفلاني بأنه انسان صالح أم لا، تقول: أنا لا أعلم بأن هذا صالح أو لا، فيقول لك شخص: أسأل عن حاله فلاناً، ولنعبر عنه بـ«الف» فتقول له: إني لا أعرف «ألف» أصالح هو أم لا كي اسأله؟ فيقول لك: اسأل عنه الشخص الآخر، ولنعبر عنه «ب»، فتجيبه: بأن هذا ليس بصحيح، لأني أُريد أن أعرف صلاح «ب» أو عدم صلاحه وأنت تقول لي: اسأل عنه «الف» ولا اعرف «ألف» فتقول لي: حسناً اذا أردت ان تعرف حال «ألف» فاسأل عنه «ب»، ثم تقول: ان من المستحيل ان أتعرف على صلاح «ب» وعدم صلاحه من هذا الطريق، لأني إن أردت أن أعرف صلاح «ب» فلابدّ أن أعرف

ذلك بواسطة «ألف»، وإن أردت أن أعرف صلاح «ألف» لابدّ أن أعرف ذلك بواسطة صلاح «ب» فلابدّ من ثبوت صلاح أحد هما أولاً لأرجع إليه في معرفة حال الآخر.

وأمثال ذلك كثير كالتسلسل وغيره، ونحن نرفض هذه المسألة تماماً ولا نبحث فيها أكثر من ذلك، فلا يقولن قائل: لا يمكنكم إثبات مسألة التوحيد لعدم كون الموضوع ـ الله جلّت عظمته ـ محسوساً، فإنا نقول: كلا، ان هذا الكلام لا يصلح دليلاً على النفي، فإنه قد يكون الشيء معقولاً وليس بمحسوس، وفي الوقت نفسه قابل للاثبات.

مدى تأثير محدودية العالم على التوحيد

ان البحث عن الله تعالى بحث عن الحقيقة الكاملة واللاّمحدودة، لا بحث عن شيء بين سائر الأشياء في العالم، ونحن هنا لا نبحث عنه تعالى في صفحتي الزمان والمكان، أي لا نبحث عنه في الموجودات الزمانية لنرى في أيّ زمان هو، ولا في المكانية لنرى في أيّ مكان هو، لأن الله تعالى وجود سعي كلّي محيط بكل شيء، فنحن نريد في الواقع أن نرى هل لعالم الوجود صفحة أُخرى ـ ذات وجهة مستورة ـ غير صفحتي الزمان والمكان أم لا؟ وعليه فلا يصح إدخال مسألة الزمان والمكان في مسألة التوحيد لكي لا نصل إلى ما وصلنا اليه.

مسألة: هل يستلزم الاعتقاد بوجود الله تعالى القول بمحدودية المكان[1]؟ وهل ان الاعتقاد بوجود الله ينافي القول بلا تناهي المكان؟

توضيح ذلك: هناك نظريتان مذكورتان ومنذ القدم في مسألة تناهي الفضاء وعدم تناهيه، وهاتان النظريتان موجودتان إلى اليوم، وهما يبحثان عن

---

(١) المقصود من المحدودية واللامحدودية هنا هو الأبعاد الثلاثة للشيء.

أبعاد الفضاء وهل أنها متناهية أو غير متناهية؟ وهل أبعاد هذا العالم لا متناهية؟

النظرية الأُولى: إننا لو سرنا مليارد سنة نورية، أو عشرة ملياردات سنة نورية، أو مئات الملياردات من السنين النورية، أو مئات المئات وأُلوف الأُلوف من ملياردات السنين النورية، وهكذا كلّما سرنا فإنّا سنكون في النقطة الأُولى التي ابتدأنا السير منها، لعدم تناهي الفضاء.

النظرية الثانية: وهي ان العالم بلحاظ الأبعاد الفضائية محدود، هاتان نظريتان ذهب إلى الأُولى ـ لا محدودية الفضاء ـ انشتاين، وإلى الثانية مترلينك.

فهل لمحدودية الفضاء وعدمها مدخلية في مسألة التوحيد، لنقول بأن الفضاء محدود أو لا؟ أو أن ذلك أمر لا ربط له بالتوحيد.

قد يتصوّر البعض انه بإنتهاء العالم تصل النوبة إلى الله والملائكة، فالتزم القول بمحدودية فضاء العالم، واعتقد بأن ذلك من شروط التوحيد، لأن الله تعالى في السماء فلابدّ أن يكون سمائياً بتمام المعنى، ولابدّ أن يكون العالم محدوداً بحيث يبقى لله خلف ذلك الحد مكاناً، وماهذا إلّا كلام فارغ.

قرأت في الصحيفة يوماً أن روسيا بعثت گاگارين[1] ولأول مرة إلى الفضاء، وقد نقلت عنه الصحيفة بأنه انتهى إلى اقصى نقطة صار فيها أقرب الناس إلى الله تعالى، حيث اقترب من ذلك الجانب وصار قريباً من الحد النهائي للعالم، واقترب من الحد المنتهي إلى الله تعالى، فهل يصح مثل هذا الكلام؟

كلا، ان الإله الذي يتخذ مكاناً في آخر طرف من العالم ويكون بينه وبين العالم حداً فاصلاً فإن ذلك الإله ليس هو الله، لأن الله هو الذي يكون في السماء إلهاً وفي الارض إلهاً، قال تعالى: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمواتِ وَفِي الأَرْضِ﴾[2].

---

(١) لا اتذكر متى قيل ذلك، علماً بأن هذا الكلام منقول عن الغربيين.

(٢) الأنعام: ٣.

لو صرنا على ظهر مركب نوري سار بنا مليارد سنة نحو الفضاء سوف يكون محلنا من الله هو محلنا من النقطة التي انطلقنا منها، ولو انطلقنا من المكان الذي انتهينا اليه سوف يكون محلّنا هو ذلك المحلّ، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿فأيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾[1].

ثم إن الأمر لا ينتهي إلى هذا الحد، بل تأخذ مسألة التناهي وعدم التناهي بأذيال الزمان أيضاً، فقد أطالوا الحديث فيه دون المكان، حيث تصور البعض ان من لوازم الاعتقاد بوجود الله تعالى هو القول بمحدودية الزمان، أي أن للعالم بداية، ومعنى ذلك أننا كلما تقدمنا في هذا العالم إلى الامام نجده قد كان منذ مليون عام، وهكذا نتقدم فنجده موجوداً قبل مليارد أو عشرة ملياردات من السنين وقد اتخذ الآن شكلاً آخر، إلى أن نصل إلى حدّ زماني لم يكن فيه عالم أصلاً، وهذا يعني أن الزمان محدود، وحينئذ لابدّ لنا من القول بتناه العالم لنتمكن من إثبات الوجود لله، لماذا؟

أقول: لأن الله في ذلك الوقت ـ قبل عشرة ملياردات عام مثلاً ـ أوجد العالم، فلو لم يكن الزمان محدوداً فمتى خلق الله العالم؟

الجواب: ان الله تعالى خلق العالم ولم يكن حين خلق زمان، وان التوقيت من فعل البشر، لأنه تعالى في حال خلق دائم ومستمر[2]، وان العالم دائماً في حالة خلق وإيجاد، سواء شئت أن يكون للعالم وقت ابتدأ فيه أم لا؟

نحن لا نريد الجزم بأن العالم كان له بداية أولم يكن ـ لأن المسألة محل بحث بينهم ـ لكن الذي ينبغي قوله استناداً إلى الاصول التوحيدية هو أن العالم

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) قال تعالى: ﴿كل يوم هو في شأنٍ﴾.

لابداية له، ولو كان له بداية لكان بشكل آخر، ولكان غير هذا العالم، ولعلنا نتطرق للحديث عن ذلك فيما بعد.

ان من لوازم كون العالم له إله ـ وهو الله المفيض بالذات، قديم الاحسان ـ هو انه تعالى كان والخلق معه، وهذا ماتقتضيه أُصول التوحيد وإن لم يثبت ذلك علمياً. والغرض من كل ذلك هو اني أردت التنبيه على انه ليس من الضروري ان يكون العالم محدوداً ليصح الاعتقاد بالله تعالى، وان كان ذلك شائعاً بين المفكّرين الاوربيين، لأنهم عندما يريدون إثبات الوجود لله يبحثون أولاً مسألة تناهي الزمان، لأن الله عندهم بمعنى الخالق للعالم منذ اليوم الأول، متصوّرين بأن الله نظير البنّاء، ذلك ان الانسان عندما يرى بناءً يقول: من الذي بنى هذا، ومتى بناه؟ فالبنّاء هو الذي بنى البيت وذهب، والله ايضاً بمنزلة هذا البنّاء حين خلق العالم، فهو الخالق والموجد الأول للعالم الذي لو لم يكن موجداً له لم يكن لهذا العالم موجد سواه، ومن المسلّم ان الله لو كان نظير البنّاء [لكان خالقاً للعالم أولاً أيضاً]، والبنّاء لو لم يكن موجداً للبيت اولاً على هذه الهيئة التي هو عليها منذ الأزل لم يكن لذلك البيت بنّاء قطعاً، فهل يصدق هذا الكلام في حقه تعالى؟ كلا، ان ذلك لا يصدق بوجه عليه تعالى.

[والحاصل]: فالزمان سواء كان متناهياً أو لامتناه فإنه لا يؤثر في الاعتقاد بوجود الله، وبذلك نختم البحث وسيكون محور حديثنا في المحاضرة القادمة ما يلي: ما هي طرق إثبات وجود الله تعالى؟ وبأيّ الطرق يمكن إثبات وجوده تعالى؟ وهل أن هذه الطرق مختلفة مع بعضها أم لا؟

● **[حوار مفتوح]**

أحد الحاضرين: رأى صياد ظل طير كان على السطح، فلم يلتفت إلى انّه

ظل لا شيء سواه، وتصوّره شيئاً فأخذ يتبع ظله ولم يعلم أنّ ذي الظل فوق رأسه، وأن الذي رآه هو ظل لذاك، فهل هذا صحيح؟

الاستاذ الشهيد: لا أُريد القول بأن هذا الكلام صحيح أم خطأ، لأننا بصدد «المثال الافلاطوني» الذي يمكن الخدشة فيه، وان كان لذلك تاريخه الخاص، واما أنّ المثال الافلاطوني ـ تصور افلاطون حول عالم المُثل ـ ماذا كان؟ وماذا قال فيه العلماء؟ فهو بحث مستقل، ونحن إنما ذكرنا ذلك كمثال توضيحي للبحث، ولسنا بصدد الحديث عن المثال الافلاطوني، وأنه صحيح أم لا.

● **احدى الحاضرات**: تفضلتم بأن الله تعالى ليس بمعزل عن الأشياء، بل هو فيها، فإن كان الأمر كذلك فهل في الرجوع إلى الله معنى؟

الاستاذ الشهيد: ما ذكرنا من أن الله تعالى في الأشياء بحث سيأتي تفصيل الحديث فيه، ونحن هنا لم نرد الاطناب فيه، بل أردنا الاشارة فقط إلى ذلك، فإن للامام أمير المؤمنين عليه السلام بيان في أكثر من عبارة حول هذا الموضوع، قال عليه السلام في بعضها: **«داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة»**[1] وفي البعض الآخر: **«ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج»**[2] وفي ثالث **«مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»**[3] فهو تعالى داخل في الأشياء لا دخول جسم في جسم آخر نظير غور الماء في الأرض الذي هو فناء عنصر في عنصر آخر وامتزاجه به، وخارج عن الأشياء لا بمعنى المباينة والخروج عنها كما لو وضعت يدي على الطاولة ثم رفعتها عنها لأقول: يدي خارجة عن الطاولة، كلّا إن الأمر ليس كذلك.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ـ

(٢) المصدر السابق، الخطبة: ١٨٤.

(٣) المصدر السابق، الخطبة: ١.

ذكرنا آنفاً دخوله سبحانه في الأشياء ولم نذكر خروجه عنها ، ولا نرى من الضروري بيان ذلك الآن لما سنبيّنه في محله المناسب عند التعرض لبحث ما يتعلق بالتوحيد ، ونكتفي هنا بذكر ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام لكونه القمة في ادراك التوحيد حيث قال : «**داخل في الأشياء لا بالممازجة ، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة**»[1].

ثم إنه ذكرت طرقاً ثلاثة لإثبات وجود الله تعالى هي باعتقادنا صحيحة بأجمعها ، وان كل منها يتفرّع إلى طرق فرعية أُخرى سوف يأتي التعرض لذكرها ، والطرق الثلاثة هي :

١ ـ الطريق النفسي أو الفطري .

٢ ـ الطريق العلمي أو شبه الفلسفي .

٣ ـ الطريق العقلي أو الفلسفي .

---

(١) ذكر المصنف الشهيد رحمه الله ذيل البحث كلاماً يحتمل كونه جواباً لسؤال كان من المقرر ذكره لكنه سقط سهواً ، والعبارة هي كالتالي : ومن المسائل التي ستتعرض لبحثها مفصلاً مسألة السير إلى الله ، فما هو السير إلى الله؟ من المسلّم ان السير إلى الله ليس سيراً جسمانياً لكن هل القرب إلى الله جسماني؟ وهل معنى كون نبينا صلّى الله عليه وآله اقرب الانبياء إلى الله هو أن النبي استقرّ به السير إلى مكان هو اقرب الاماكن إلى الله؟ كلا . بل المراد هو القرب المعنوي الذي ستتعرض لبيان المراد منه ومن جميع ما يتعلق بفروع المسألة إن شاء الله .

طرق إثبات وجود الله

---

(١)

طريق الفطرة



طريق الفطرة

قررنا في هذه الجلسة ذكر الطرق التي تثبت وجود الله تعالى، لأن جميع ما ذكرناه آنفاً كان عبارة عن مقدّمات رأينا ضرورة ذكرها لما يترتّب عليها من ثمرات وأهمية بالغة في الأبحاث المقبلة عند التعرض لاعتراضات المنكرين لوجود الله تعالى.

وأما الطرق الثلاثة المتقدمة في إثبات وجود الله فسوف نستوفي البحث في ذكرها متتابعاً، فإنّ تقسيم الطرق المذكورة تقسيم كلّي وجامع نوافق عليه لأنه يوضح وجه الخلل والاضطراب الواقع في كلمات المؤلفين في هذا الموضوع، وأيضاً سوف يتّضح من خلال البحث وجه الخدشة في كلمات المنكرين لوجود الله تعالى.

الطريق الفطري النفسي

يثبت هذا الطريق وجود الله تعالى من وجود الانسان نفسه، ومعنى ذلك أنهم قالوا: إن الاحساس بوجود الله موجود في الانسان وفي فطرته، وهذا الاحساس يجذب الانسان نحو الله تعالى، ذلك ان مثل الله والانسان مثل المغناطيس والحديد، فإن مثل هذه الجاذبة والرابطة موجودة بين تلك الحقيقة ـ الله والانسان ـ لأن الطريق طريق نفسي، فبدليل وجود هذه الجاذبة تكون تلك الحقيقة الحقة موجودة، فلنرى من قال بذلك، وما هو المراد منه؟

● [توضيح ذلك]

يوجد في الإنسان بصورة عامة جهازان:

الأول: جهاز العقل وقوة التفكير، وهو في الحس والادراك كالحواس الخمس في قوة الحس والادراك، بل أكثر، فالعقل هو الجهاز المفكر والمبتكر للعلوم والفلسفات البشرية.

الثاني: وهو المسمى بجهاز الرغبات والمشاعر والأحاسيس في الانسان، وهذه المشاعر والأحاسيس هي غير الحس والإدراك لكون هذه المشاعر مرتبطة بقلب الانسان بخلاف تلك.

ثم انه يوجد في الانسان جملة من الرغبات وهي على نحوين:

ألف: الرغبات والميول الحيوانية التي نعلمها جميعاً كالرغبة إلى الطعام، والميل إلى الجنس، وغيرهما.

ب ـ الرغبات السامية الكامنة في وجود الانسان، والبحث يدور حول هذا النوع من الرغبات، كميل الانسان بطبعه للامور الأخلاقية كرغبته في الاحسان والخدمة لنوع البشر وصنع الجميل، وهناك ميل للانسان أيضاً في التحقيق والبحث وحب الاطلاع، فالانسان يملك حسّ التحقيق والتطلع تجاه كل أمر مجهول سواء كان له في معرفة حال ذلك المجهول مصلحة أم لا؟ ولسان حال الانسان تجاه ذلك المجهول هو «ينبغي أن أعلم» و«ينبغي أن أرى» و«ينبغي أن أفهم وادرك» وكل ذلك كامن في وجوده، فهو يحب ازالة حجاب المجهولات وهذا هو الميل الباطني في وجود الانسان، ونحن الآن في مقام التعريف لا في مقام الاثبات، لأن هناك من ينكر هذه الرغبات وذلك الميل، ولكن أكثر العلماء على الاعتراف.

ان من يقول بأن معرفة الله أمر فطري يعترف بأن في وجود الانسان رغبة

من النوع السامي والرفيع وهي الرغبة في العبادة، فالانسان يرى نفسه مقيداً بالاقرار بحقيقة يحب التوصل اليها والاقتراب منها، فهو يحب ان يخرج من محبس النفس وقفص حب الذات والتوجه نحو الله ليسبّحه ويقدّسه وينزّهه ويصير اليه، فإن هذا الشعور هو الذي جذبه، لأن جذور هذا الميل إلى معرفة الله مغروزة في ذات الانسان وقلبه لا في دماغه ورأسه.

وأما القائل بهذا الكلام، من هو؟ لا يهمنا من القائل بذلك، لأن معتمدنا في جميع الأبحاث المقبلة ومنها المقام هو عرض الكلام على القرآن الكريم لنرى هل له أصل في القرآن أم لا؟ ومن ثم استعراض أقوال المتقدمين من العلماء والمتأخرين لنرى ماذا قيل في مقام البحث، وأما المقام فلا نريد الاطناب فيه، بل نحاول تسليط الاضواء على الجهات اللازمة والضرورية من البحث ونكتفي في الباقي بالاشارة العابرة.

ان لبحثنا أُصول واشارات واضحة في القرآن الكريم نجدها في آيات متعددة: منها قوله تعالى: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدِينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾**[1] فصريح الآية هو أن الدين أمر فطري، وان الميل اليه موجود في فطرة كل إنسان، وكذلك الميل إلى الحق فإنه أمر فطري أيضاً موجود في فطرة كل انسان.

ومنها، قوله تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَتَهمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفِسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِكُمْ قالوا بَلَى شَهِدْنا﴾**[2] وهذه الآية ـ آية الذر[3] ـ بيّنت المقام بشكل آخر، فان من المسلّم انّ هذه الآية هي أحد ألغاز

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الاعراف: ١٧٢.

(٣) هناك عالماً اسماه القرآن بعالم الذر، وهذا العالم ليس بمعزل عن سائر العوالم، وأنه حقيقة من الحقائق.

القرآن الكريم، وهي تريد الحديث عن حقيقة، هي أن الله تعالى جعل ذرية كل انسان بل ذرية جميع الناس في ظهورهم، وليس مراد الآية ان الله أخرج ذرية آدم من ظهره، قال تعالى: ﴿وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ـ(لا من ظهر آدم) ـ ذرّيتهم فلما كانوا في أصلاب آبائهم أشهدهم على أنفسهم وسأل منهم: ﴿اَلَسْتُ بِرَبِكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ .

[حوار مفتوح]

● أليست هذه اشارة إلى آدم وحواء؟

الاستاذ الشهيد: إنّ في الآية كلمة «ظهورهم» لا ظهورهما، هذا مضافاً إلى أن الظهر لا يصدق على حواء بل الذي يصدق عليها لفظ «البطن»، وان لفظ الظهر يصدق على الرجل، فالآية تريد بيان أن الانسان وقبل أن يكون إنساناً أُودع الاقرار بوجود الله وعجن في طينته، فالقرآن يريد ذكر أصل كلي وهو ميل جميع الموجودات إلى الاقرار بوجود الله تعالى ووحدانيته، قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغونَ وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰواتِ والأَرْضِ﴾[1].

لقد وردت ألفاظ «سبّح» و «يسبّح» و «يسجد» في القرآن الكريم كثيراً كقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلهِ مَا فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ﴾[2] وقوله ﴿يُسَبِّحُ للهِ مَا فِي السَّمَواتِ وَما فيالأَرْضِ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَلِلهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ﴾[4] أو ﴿مَا فِي السَّمٰواتِ﴾[5] فإن القرآن في هذه الآيات يريد بيان أن جميع المخلوقات تسبّح في مكنون أنفسها لله تعالى، وأنها في حركة دؤبة ـ شاءت أم أبت ـ في

---

(١) آل عمران: ٨٣.

(٢) الحديد: ١.

(٣) الجمعة: ١.

(٤) الرعد: ١٥.

(٥) النحل: ٤٩.

الأوب والرجوع اليه ، وهذا المقدار مذكور في القرآن الكريم غـير انـنا لا نـريد الاستدلال بالكتاب العزيز بل ذكرنا هذه الآيات كشواهد على بحثنا .

ثم ان العرفاء الايرانيون أكثروا الحديث في هذا المجال ، والذي تجدوه في كلامهم تحت عنوان «العشق» هو إشارة إلى البحث في المقام ، قال الشاعر الحاج السبزواري :

شورش عشق تو در هيچ سرى نيست كه نيست

منظر روى تو زيب نظرى نـيست كـه نـيست[1]

وهكذا أطنب شعراؤنا في النظم بهذا المعنى ، ونحن نكتفي هنا بـالاشارة إلى ان العرفاء فهموا استبطان العشق للإله والخالق في فطرة جميع البشر .

ولكي تعرفوا إلى أين نأوا بالبحث ترى أن العرفاء فسّروا القضاء في قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاه﴾[2] بالقضاء التكـويني الذي لا يـمكن المحيد عنه ، ومعناه أن البشر لا يمكنه أن يعبد إلّا الله ، ولابـن عـباس فـي ذلك رواية في المقام مضمونها بأن عابد الوثن يعبدالله من حيث لا يعلم ، ذلك ان طبعه هو الذي يجره ويسوقه نحو الله ، لكنه يخطأ في التطبيق ، وهناك كـلام للـعرفاء أيضاً أثار ضجة شديدة حينما قالوا :

مسـلمان گـر بـدانسـتى كـه بت كـيست

يقين كردى كه دين دربت بـرستى است[3]

وفي هذا البيت شيء من المبالغة والتجوّز ، فالشاعر لا يريد الاقرار بعبادة

---

(١) ترجمته بالعربية : ان هذا الاضطراب والشوق الحاصل من العشق للمحبوب الذي اراه مهيمناً عليك لم أره في غيرك ، وقد أضفى عليك هيبة وجمالاً لا يوصفان .

(٢) الاسراء : ٢٣ .

(٣) ترجمته بالعربية : ايها المسلم لو كنت تعلم ما الوثن لأيقنت بأن الدين في عبادة ذاك الوثن .

الاوثان، بل يريد أن يقول ان عابد الوثن هو في الحقيقة عابد لله، اي ان الشعور بضرورة عبادة الله هو الذي ساقه من هنا وهناك، لأنه أضاع الحقيقة وتمسّك بالمجاز، وسبب تعلقه وتمسكه بالمجاز هو ذلك الاحساس الواقعي الذي بعثه نحو البحث عن الحقيقة.

آراء الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرين

لا أُريد أن أدعي إطباق علماء النفس والفلاسفة على هذا الأمر ـ الاعتقاد الفطري بوجود إله ـ، ولا أدعي عدم اعتراف هؤلاء العلماء بذلك، فإن للمحققين من علماء النفس آراء ونظريات رصينة جداً منها هذه النظرية، وقد ترجمت إلى الفارسية عدة مقالات في هذا المجال، فهذا يونگ أحد مشاهير تلامذة فرويد الذي وافق استاذه في أصل الاعتقاد بالشعور الباطني، يقول: «إن شعور الانسان ـ كما تزعمون ـ لا ينحصر بالشعور الظاهري للانسان فحسب، بل للانسان شعور باطني مغفول عنه» ويعتقد فرويد ان الشعور الباطني المزبور يتشكل من الأُمور الغير مرغوب فيها لدى الشعور الظاهري، وان الشعور الباطني موجود في فطرة كل انسان قبل أن يولد، وان هذه الأُمور الغير مرغوب فيها لدى الشعور الظاهري هي جزء من ذلك الشعور الباطني، وأمّا يونگ فيعتقد بأن الايمان بالله دفين في الشعور الباطني للانسان، وانه جزء من أجزاء ذلك الشعور الاصيل، لا أنه جزء غير مرغوب فيه كما يدعي فرويد، ومن هنا يتبلور هذا الشعور فيصير بصورة الاعتراف والاقرار بوجود الله.

وذهب إلى ذلك ـ أي ان معرفة الله موجودة في الانسان بصورة ميل وغريزة ـ العالم النفسي والفيلسوف الأمريكي المعروف ويليام جيمز، وهو من العلماء المعاصرين لنا تقريباً المتوفى في منتصف القرن العشرين، يقول جيمز في

كتابه: «كثيراً ما يكون المحرك والمنشأ لميول الانسان هو عالم الطبيعة، لكن الأغلب في تلك الميول والرغبات هو كونها ناشئة من عالم ما وراء الطبيعة»[1] وهذا تصريح منه بأن منشأ أكثر الرغبات والآمال لدى الانسان ليس هو عالم الطبيعة.

ان المنشأ في إشتهاء الطعام والميل اليه هو نفس وجود الطعام في الخارج، واما المنشأ في رغبات الانسان وميوله السامية حقائق اسمى من الماديات، لأن اغلب تلك الميول السامية لا تتمشى مع الحسابات المادية والعقلية، أي انها لا تنسجم مع حسابات الانسان الفكرية التي تجر النفع اليه، لأن للبشر تعلق وارتباط بذلك العالم أكثر من تعلقه بهذا العالم الحسي والمعقول.

ويقول في موضع آخر من كتابه: «ان ما يطلق عليه الدين يستتبع دائماً حالة من الوقار والحب والايثار، فإن عرض على أحد وجهيه «الفرح» لا ترى فيه الضحك والمجون، وإن عرض الوجه الآخر «الحزن» لا تسمع منه البكاء والعويل، والذي ثبت عندي بالتجربة ان الدين هو الوقار والسكينة».

فقد شخّص هذا العالم الروحي أن ما يورثه الحس الديني لدى الانسان هو السكينة والوقار وقد اشتغل هذا العالم ما يقرب من ثلاثين عاماً على الحس الديني لدى البشر، واشتغل خاصة على نفر ممن وجدت فيه حالة التصوف والعرفان ودرس مكاشفاتهم، وأنا أُوصيكم بمطالعة هذا الكتاب لأنه كتاب شيّق جدّاً.

---

(١) قام بترجمة هذا الكتاب قبل سبع أو ثمان سنين زميلنا الأخ مهدي قائيني، فاطلعت على الترجمة قبل طبع الكتاب، واستخرجت من بعض المواضع ما ينفع لبحثنا وبما ان المترجم لم يكن آنذاك قد انتخب للكتاب اسماً فلم أعرف انا اسمه، وقد طبع الكتاب أخيراً تحت عنوان: «دين وروان» ـ الدين والروح ـ.

وقال في موضع ثالث: «هل ان الشعور بـالالوهية وضـرورة وجـود إله احساس واقعي وحقيقي لدى الانسان أم هو أمر خيالي ووهمي؟» ثم يقول:

«إني أُوافق على أن يكون منشأ الحياة الدينية هو القلب».

فتراه يرفض ما يعتقده الآخرون من ان منشأ الدين والتدين كذا وكذا، بل يعتقد ان جذور الدين ضاربة في قلب وصميم الانسان، لكون منشأ الديـن هـو القلب ثم يقول: «إني أعترف بأن ما جاء به الفلاسفة والالهيون هو عـبارة عـن أُمور مترجمة اصلها موجود في لغة أُخرى» وهذا الكلام متين للغاية، فهو يريد ان يقول: بأن الفلسفة وعلم الكلام وغيرهما لم يأتيا بالدين، بل الذي جاء به هو الشعور والاحساس الديني، وان مثل ما جاء به الفلاسفة والمتكلمون مثل كتاب نقل من لغة إلى أُخرى، لأن الذي جاء بهذا الكلام في الواقع هو قـلب الانسـان وفطرته، ومن ثم صار بهذا الشكل.

● **أليس هذا هو الحس الديني؟**

الاستاذ الشهيد: نعم، هذا هو الحس الديني الموجود لدى كل انسان، هذا وقد ترجم اخيراً الدكتور شريعتي كراساً صغيراً لكارل باسم الدعاء ـ يبحث عـن اصالة الدعاء ـ وقد أخذ المؤلف يؤكّد على الحس الديني، وانه حس أصيل لدى الانسان، يقول حول الدعاء: «الدعاء عـروج الروح إلى الله، العـروج الواقـعي للروح إلى الله».

ونقل فريد وجدي في دائرة المعارف عن «رنان» أنـه قـال: «قـد يـزول ويتفرّق في يومٍ ما كل من أحببت، وقد يزول كل ما التذذت به من أفضل النعم، ويمكن أن تلغو حرية التعقل والمعرفة والفن، لكن من المستحيل أن تزول الرغبة في الدين، بل هي باقية إلى الأبد، وسيكون ذلك فـي وجـودي شـاهد صـدق وناطق حق على بطلان المادية».

وقد قيل الكثير في هذا المجال، حتى اني عثرت أخيراً على كتاب يتعلق بحثه بالموضوع أود نقل مواضع منه، وهذا الكتاب من المحتمل انه نشر بالفارسية أخيراً بعنوان «دنياي كه من مى بينم» لمؤلفه انشتاين، وهو عبارة عن مجموعة رسائل ومقالات ومحاضرات القاها المؤلف في مواضيع مختلفة، ولا ادري هل جمعها المؤلف أم جمعها غيره، ولكن ترجمة هذا الكتاب وللأسف ضعيفة لأن عبائره ليست على ما يرام، ولعل المترجم كان ضعيف القلم، أو سقطت عند الطباعة بعض كلماته، وعلى كل حال فهو بهذا المقدار الموجود قابل للانتفاع به.

يوجد في هذا الكتاب فصل تحت عنوان «العلم والدين» اقتطفت بعض عباراته لتعلّقها بالمقام ـ مع قطع النظر عن كونْ مؤلفه من علماء الطراز الأول ـ وقد ذكر المؤلف بحثاً قيماً في هذا الكتاب، قال في المقدمة: «ان المحرك للانسان هو العشق والأمل» ثم قال «لنرى ما هو هذا المحرك؟ وأيّ عشق وأمل أوجدا هذا الميل إلى الدين ...؟ إن الأحاسيس الموجدة لهذا الميل إلى الدين كثيرة ومختلفة جداً، ولا يمكن حصر ذلك في عامل واحد».

ثم ان المؤلف قسّم الدين إلى أقسام ثلاثة حسب نوع العامل الذي أوجد ذلك الدين وكيفية التدين به، فسمّى أحد تلك الأديان بدين الخوف وقال: «من المسلّم ان الموجد لهذا الدين بين الشعوب والأمم الأُمية وغير المتحضّرة هو عامل واحد وذلك هو عامل الخوف» وقد بحث العلماء الآخرون هذه الجهة معللين اللجوء إلى الدين هو الخوف من الموت والمجاعة والقحط، والخوف من الحيوانات الوحشية ومن الحروب والوباء، وغير ذلك.

قال أحد الحكماء الروم المتوفى قبل ألفي عام «إن خوفنا يكمن في الآلهة» يريد أن يقول: بأن الذي أوجد الخوف هو هذه الآلهة، وهذا هو الذي يرتضيه انشتاين، حيث اعتبر الخوف عاملاً ومنشأً للدين بين الأمم غير المتحضّرة.

وهناك عامل آخر للدين أسماه بالعامل الأخلاقي أو الاجتماعي يفسّره بحاجة الانسان إلى ملجأ ومأوى خلقي يأوي اليه، وإليك نصّ عبارته: «تعتبر الخصّيصة الاجتماعية للبشر احدى مبلورات الدين في المجتمع، فإن الانسان يرى موت أُمه وأبيه، وموت أقاربه والقادة الكبار واحداً بعد واحد، فيطلب ويرجو الهداية والأمل اللذان يعدّان أرضية الاعتقاد بالله، فهذا الإله (أي الإله الذي وجد لهذا السبب)[1] هو الرحمن الرحيم الذي يحفظ جميع الكائنات ويعطيها الحياة، وهو الذي يثيب ويعاقب وهو الذي يحفظ ـ حسب نظر المعتقدين به سعة وضيقاً ـ القبليّة والقومية (هذا طبقاً لما يعرّف به البعض الله تعالى على حدّ معرفته للقبيلة أو دون ذلك أو أكثر)[2] فالله هو المنجز للآمال الغير محققة والرغبات غير المشبعة، وهو الحافظ لأرواح الأموات من التلف والضلال، كل ذلك هو الذي يعدّ أرضية الاعتقاد الاجتماعي والأخلاقي بالله».

فإنه وعلى الرغم من كون الكاتب يهودياً يقول: «ان كتاب الدين اليهودي عبارة عن دين الخوف المتكامل والمتحول إلى دين الأخلاق بأفضل صوره، وهكذا الحال في إنجيل العهد الجديد» ثم يقول: «إن الإله الذي يتحدث عنه كتاب التوراة والانجيل هو الإله الذي اصطنعه الانسان لنفسه اتكالاً على الخصيصة الأخلاقية والاجتماعية، هذا: «ولكن أديان الأُمم المتحضرة خصوصاً شعوب الشرق فهي متكأة على الأصل المعنوي والأخلاقي».

ثم يفتح باب البحث عن فائدة الدين، وأن الدين ولو كان دين الخوف أو دين الأخلاق ـ اللذان لا يعتقد هو بكونهما مذهبين حقيقيين واقعيين، بل يعتبرهما مذهبين صوريين ـ فهو لا يخلو من فائدة تعود على البشر، فيقول:

(١ و ٢) هاتان الجملتان توضيحيّتان ذكرهما الاستاذ الشهيد رحمه الله.

«يعتبر التكامل والتحول من دين الخوف إلى دين الأخلاق خطوة كبيرة في حياة الشعوب والأمم، فلو كان دين الخوف أو الدين مطلقاً معتمداً على الأُصول الخلقية فان ذلك يعتبر سلاحاً نتسلّح به للحفاظ على أنفسنا في مقابل دين الخوف والأخلاق، وهذا هو معنى عروج الروح البشرية وخلاصها من الانحطاط والتفسّخ».

ترى ان هؤلاء يقرّون بفائدة الدين كما يقول انشتاين: بأن هناك خصوصية مشتركة بين دين الخوف ودين الأخلاق، وهي أنهما قائمان معاً على أساس كونهما لله، وان وصف أرباب هذين الدينين الله تعالى بصفة البشر، قال: «ان وجه الاشتراك بين الأديان المختلفة هو اتخاذها جميعاً صبغة الالوهية، أي التظاهر بشكل خاص».

فهو ومن أجل ذلك يخطّىء هذا النوع من الاعتقاد، فيقول: «وهذا الأمر كان ومنذ القديم بهذا النحو، ولكن لا ننسى أن هناك أفراداً وجماعات وقفوا على المعنى الواقعي لوجود الله بحيث تمكنوا من إزالة تلك الأوهام، ولهذا المعنى الواقعي خصائصه وميزاته السامية التي تنم عن التفكير العميق والمعقول والذي لا يقبل القياس بوجه مع الشمولية لتلك الأديان».

ثم يقول: «ان هذا الاعتقاد بالدين موجود لدى جميع البشر بلا استثناء، وان كان هذا الاعتقاد لا يتحصّل خالصاً في أحد منهم، واني أعتبر هذا الاحساس بالدين من لوازم الخلقة والوجود».

انه يعتقد بوجودهذا الاحساس بالدين لدى جميع البشر، لكنه بعد ذلك يقول: «انه من الصعب جداً بيان هذا الاحساس لشخص يفقد مثل هذا الاحساس بالمرة، خصوصاً لولم يكن في البين حديث عن الله الذي يظهر

بأشكال مختلفة ، فإن الله أكبر من أن يـوصف»[1] وهـذا هـو مـا نـعتقده نـحن المسلمون .

ثم يقول : «ان الانسان يشعر عند اعتقاده بالدين بصغر آماله وصغر أهداف البشر ، ويشعر بعظمة وجلال ما وراء الطبيعة ، إنه يشعر بأن وجوده في سـجن ، فهو يريد أن يتحرر من قفص البدن ويعرج ليدرك جميع الوجود الذي هو حقيقة واحدة» .

يقول : ان مثل هذا الاحساس والشعور بالله والدين ـ بأن يدرك الله بـهذه العظمة ومن ثم يرغب في العروج اليه ـ ليس بالأمر المستجد لدى البشر لما تشير اليه القرائن من ان الله ومنذ بداية الخلق كان يوصف عند البشر بهذه الصفة ، لانه ذلك نوع من الاحساس موجود لدى كافة البشر .

قال : «ويرجع الشعور بالدين هذا إلى أوائل الحضارة البشرية ، كما يـظهر ذلك من مزامير داود ، واقوال بعض الانبياء» .

وفيما يتعلق بعقيدة اليهود وما ذكره الانجيل ، يقول : إن هؤلاء بيّنوا الحقيقة ـ الله تعالى ـ دون ما هي عليه بكثير ،حيث صوروا الله في شكـل انســان ، وقـد انعكس هذا الاحساس الديني تماماً على مزامير داود ، قال : «لقد امتاز نـوابـغ الأمم الخالية بواسطة هذا الاحساس الذي لا يعرف للدين أُصولاً[2]، ولا يـعرف كما يعرف الناس إلهاً ، لقد عرف هؤلاء الله بهذه العظمة التي لا تخلو اليوم كنيسة عن التعاليم المبتنية على أُصول هذه العقيدة[3]، بمعنى أنك لا تـعثر بـين النـاس

---

(١) لعل ما ذكره أولاً من وجود هذا الاحساس في جميع البشر ثم العدول عنه بقوله : بأن البعض قد يكون فاقداً لهذا الاحساس ، هو نقص في عبارة المترجم لقوله اولاً بأن الاحســاس بـالدين مـوجود لدى الجميع ، وان ذلك من لوازم الخلقة والايجاد .

(٢) المقصود من أُصول الدين هي الأُصول التي يعتقد بهاالمسيح .

(٣) يحاول الطعن بالكنائس ، بأنها لا تدرك أو تعرف مثل هذا الإله .

بشكل واضح إلّا على نفر من أهل البدع المتأثرين بأحاسيس هذا الدين[1] الرفيعة: بحيث يحترمهم الناس ويقدّسوهم».

ثم يعود ويطعن بالكنيسة فيقول: «لو لم يعطي هذا الدين تصوراً صحيحاً عن الله وعالم اللّاهوت، فكيف وبأي طريق يمكن تبليغه للآخرين؟ ان هذا في نظري هو من اهم واجبات العلم والفن الذي يبعث ويحيي هذا الشعور في وجود هؤلاء».

نقلنا ذلك لتعلموا أن هناك مثل هذه الآراء في العصرين القديم والحديث، وأن هناك نوع من التفكير الذي يبعث في الانسان هذا الاحساس الاصيل بالله تعالى.

تقوية حس البحث عن الله

لما كان الباعث على التصديق بالدين هو الحس والشعور فما الذي ينبغي فعله؟ إنّ أفضل طريق هو الذي أشار اليه انشتاين، وذلك هو الاحساس الناشىء عن العلم والفن، فإن ذلك لا يحتاج إلى دراسة، لأن حسّ الفن وحسّ حبّ الجمال موجود في كل إنسان، ولذا ينبغي تقويته، وذلك بالتعرف على مظاهر الفن والجمال.

والعبادة من الأساليب التي تقوي هذا الاحساس، فسلوك كل طريق غير هذا الطريق لا يغني عن طريق العبادة، فإنّه من الصحيح تمكّن تلك السبل من إقناع العقل، ولكن الذي يجعل الانسان موحّداً عملياً هو هذا الاحساس المشروط بتربيته وترويضه لنفسه كأداء الفرائض العبادية بشرائطها المطلوبة، وباليقظة مبكراً عند الصباح وعند طلوع الفجر، والخلوة بالنفس حيث لا شواغل

---

(١) أي ان الكنائس تعتقد انحراف هؤلاء، لكنهم في الواقع موحدون واقعيّون.

ولا موانع، فيتوجه بخالص النية توجهاً خاصاً ويصلي ركعتين يحضر فيهما قلبه ويقول فيهما عند الركوع: «سبحان ربي العظيم وبحمده، وسبحان ربي الاعلى وبحمده» وهذا هو المفهوم الصحيح لقولهم «اخلص قلبك ونيتك» أي ان في وجودك ميل أصيل فقوّه، لكن حيث إن هذا الميل ميل سامي وجهته هي العلو فلابدّ من إزالة كل ما يمنعه ويعيقه، إذ أنّك كلّما قويت هذا الاحساس أكثر تتجلّى مرآة النفس ويذعن القلب بوجود الله أكثر، لأن هذا الاحساس لا إرادي كلا إرادية الطفل عندما يبحث عن ثدي أُمه بأن يدير رأسه ويحرك شفتيه، فهو لم يعرف الثدي بالعقل والتجربة ولا بالتفكير لأنه لم يره قبل اليوم، غير أن الذي يدفعه لذلك هو غريزته من دون أن يعلم هو اين تدفعه ولماذا؟

ذكرنا هذا الطريق على نحو الايجاز والاختصار، وهو وإن كان يحتاج إلى مزيد بيان لكن هذا المقدار وافٍ بالغرض.

الطريق العلمي وشبه الفلسفي

الطريق الآخر الذي سوف نذكره هو الطريق العلمي وشبه الفلسفي، وهذا الطريق العلمي ـ وخلافاً لرأي كثير ـ من المستحيل أن يكون طريقاً إلى معرفة الله، ومعنى ذلك: ان العلم لا يمكنه أن يكون دليلاً إلى الله بصورة مباشرة، لماذا؟

لأن وظيفة العلم هو إراءة الظواهر الكونية للانسان والكشف عنها، فلابدّ أن يكون الشيء قابلاً للكشف ليتمكن العلم من اراءته ككونه عنصراً من عناصر الطبيعة مثلاً، او نجماً من نجوم المنظومة الشمسية، ولكنه ـ العلم ـ[1] لا يستطيع أبداً أن يكون دليلاً بالمباشرة على الله تعالى، فإن أحاط العلم والتجربة بشيء فلا يمكن أن يكون هو الله، كما لا يمكن أن يكون ـ تعالى شأنه ـ روحاً أو زماناً، لأن

(١) نقصد بالعلم هنا ما يقابل التجربة والاختبار والمشاهدة ونظائرها.

هذه الأُمور كلّها ليست محدودة بحدّ ليتمكّن العلم والتجربة من الاحـاطة بـها، فهي خارجة عن نطاق التجربة، نعم يمكن الاستعانة بالعلم على معرفة الله، وهو نعم العون.

من هنا ينبغي أن يعتضد العلم بالفلسفة ـ أي بالعقل ـ ويتكاتفان من اجل معرفة الله عن هذا الطريق، وهو طريق المـخلوقات[1] والمـوجودات والأُمـور الحسية الواقعية التي يتعامل معها الانسان يومياً وبصورة مباشرة، وهذا الطريق لا ربط له بالحس الذي يعرف به الانسان الله، والذي يقولون بأنه موجود لدى كل انسان، لأنه حتى مع فقد مثل هـذا الحسّ يـتمكّن الانسـان ـ بـواسـطة العـقل والتفكير والعلم والفلسفة، وبواسطةالتأمل في الاشياء وادراك الأُمـور الواقـعية والخارجية ـ من معرفة الله تعالى، وهذه المعرفة على انحاء ثلاثة:

النحو الأول: انها تارة تكون عن طريق النظم في الوجود،وذلك بأن يرى الانسان الموجودات على ما فيها من النظم فيقول: لا يمكن أن يوجد هذا النظم بدون موجد ومدبر، وسيأتي توضيحه.

النحو الثاني: وأُخرى تكون المعرفة متيسّرة عن سـلوك طـريق الخـلق فحسب من دون الالتفات إلى وجود النظم فيه أو عدمه، فيقول: العالم حـادث فهو مخلوق، لم يكن فكان، فهو محتاج إلى محدث.

النحو الثالث: تكون المعرفة فيه عن طريق الهداية، بأن يقول المستدل: إني أرى في هذه الموجودات أمراً ـ خلا وجودها والنظم الذي فيها ـ آخر وراء تلك الأُمور، فما هي الهداية؟

لقد كان النظم متعلقاً بالهيكل العام للموجودات، والهدايـة هـنا مـرتبطة

---

(١) الذي يعبّر عنه في الفلسفة بالسير من الخلق إلى الحق. المترجم.

بمسير هذه الحركة واستمرارها، فإنا نرى الهداية في سلوك كل موجود، فهو يسير وكأنه على هدى وعلم، أي ان هناك قدرة توجه هذه الموجودات وتهديها سبلها، فتسلك هذا الطريق دون ذاك، ونحن نشير إلى آية من جملة الآيات التي تتعرض للهداية، قال تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذي خَلَقَ فَسَوّى وَالَّذي قدّرَ فَهَدىٰ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعى فَجَعَلَهُ غُثاءً أَحْوى﴾[1] فقوله: ﴿الَّذي خَلَقَ﴾ عبارة عن كونه تعالى خالقاً لهذه الموجودات وموجداً لها، وأمّا كونه ناظماً حكيماً فهناك ما يدل عليه في القرآن الكريم في آيات عديدة، وأيضاً هناك آيات تدل على كونه تعالى هادياً ودليلاً للموجودات ومسيّراً لها.

وقوله: ﴿فَسَوّى﴾ أي أوجدها على حدّ الاعتدال والتوازن، وهذاهو النظم الذي نراه في العالم.

وقوله: ﴿الَّذي قَدَّرَ فَهَدىٰ﴾ التقدير هنا ايضاً مآله إلى النظم، ﴿فَهَدىٰ﴾ الأشياء سبلها، ولتوضيح كلّ واحد من هذه الأنحاء نقول:

أمّا مثال الأول: فهو أنك قد ترى كومة من تراب، فتسأل: من الذي جاء بها هنا؟ فإنك لا ترى في هذا التراب نظماً ولا هداية، بل تراه من زاوية كونه ظاهرة من الظواهر الحادثة، فتحاول التعرف على الموجد لها.

وأمّا مثال الثاني: فهو إنّك ترى ورقة صفّت عليها الحروف وللكتابة عليها مفهوم، فلما تقرأهاتجد مكتوب عليها: «طاعته موجبةللقرب، وشكره مزيد للنعمة، وكل نفس ينزل فهو ممدّ للحياة، وحيث يصعد فهو مفرّح لصاحبه، ففي كل نفس نعمتان، وفي كل نعمةشكر واجب» فتقول: هذاالنظم في الحروف يحتاج إلى ناظم له ومدبر، فانه من ترتيب الحروف ومن المفهوم الحاصل من

---

(١) الاعلى: ١ ـ ٥.

صفّها إلى بعض نعرف أنها لم تجيء عن طريق الصدفة، بل لها فاعل لا يمكن أن يكون من غير ذوي الشعور، كما ولا يمكن أن يكون أُميّاً لا يعرف المعنى والمفهوم، فتأخذ في البحث عنه يميناً وشمالاً، ثم ترجع وتقول: لابدّ لذلك من فاعل مدبر عاقل، وإلّا فمن المستحيل أن يوجد ذلك سواه، فهذا هو النظم لكن الخالي عن الهداية.

وأما مثال الثالث: هو انك ترى أن هذا الموجود في سير وحركة سويّة، وأنت في شغل عن الخالق والموجد له وعن كونه وفقاً للنظام أم لا، وإن كان كل ذلك مناسباً في محله، لكنك الآن ترى في هذه الموجودات حركةوسيراً عجيباً نحو الكمال ونحو تحقيق هدف، والوصول إلى مقصدٍ معين، فتفكر في القوّة المسيّرة لهذه الموجودات والهادية لها، ومثال ذلك نظير المثال المتقدم، فإنك ترى الجنين ينفصل عن امه ـ وقد رأيت أنا ذلك في الحيوانات ـ كأُنثى الفرس الذي ينفصل عنها الجنين، فإن الجنين في بدو الولادة يحاول الوقوف على قدميه المرة بعد الاخرى حتى يقف في نهاية المطاف على قدميه، فيثني رأسه تحت بطن امه ويأخذ في البحث عن ثديها، فيمسح برأسه بطن أُمه كراراً حتى يعثر على ثديها من دون تجربة ولا معرفة سابقة، فهذه هي الهداية وهي غير النظم الموجودة في هذا الحيوان، فإن للنظم فيه حساب آخر لكونه دقيقاً للغاية، والعلم وإن لم يكتشف سر هذه الأُمور إلّا أنها حقائق موجودة لا يمكن لأحد إنكارها.

ان البحث في الطريق الثاني الذي أسميناه بالطريق العلمي لا يعرّفنا بشكل مباشر على الله كما تقدم ذلك، نعم هو ينفعنا في التعرّف على حقائق الموجودات وإدراك الواقعيات المحسوسة من قبيل الشمس والقمر والنجوم والأرض والنبات والحيوان والانسان، هذه هي الواقعيات التي لا يمكن انكارها بحال.

[خلاصة البحث]

تارة نتساءل عن تلك الواقعيات فنقول: كيف وجدت هذه الأُمور؟ وأُخرى نقول: كيف وجدت الأعضاء والجوارح في هذا الحيوان مثلاً بهذا النظم؟ وثالثة: نبحث عن الهداية فيها.

هذا تمام الكلام في الطريق العلمي، وأما الطريق الذي أسميناه بالطريق الفلسفي فلا نحتاج فيه إلى جعل الموجودات والأُمور الواقعية المحسوسة أساساً في المعرفة، بل حتى مع عدم سلوك هذا الطريق نتمكن من إثباته تعالى، ولو بنوع من التقسيم العقلي ليكون الطريق فلسفياً محضاً، ومن أجل مزيد من البيان سوف ندخل في تفصيل هذا الطريق ـ العلمي الفلسفي ـ وأول ما سندخل البحث فيه إن شاء الله هو برهان النظم.

[حوار مفتوح]

● **من دواعي العجب أن انشتاين أبرز رأيه في بوذا ولم يبدِ رأيه في الاسلام وكأنه لا يعلم عنه شيئاً، وهذا في مثله أمر مشين.**

الاستاذ الشهيد: ينبغي لنا أن نقرّ بأن تعلق الهنود بالدنيا أكثر من تعلّق المسلمين، وان الأوربيين لم يتعرّفوا على الهنود بل عرفوا أولاً أنفسهم، ولعلهم كانوا هم الداعي للأوربيين أن يأتوا ويبحثوا في هذا المجال، وأما المسلمون فهم ليسوا فقط لم يحققوا في هذا المجال فحسب، بل ارتكبوا خطأً فاحشاً جداً، وذلك الخطأ هو انكار المسلمين لهذه الحقائق ـ كما بدأ بهذا الخطأ المصريون ـ ولم يتأثروا بعلوم الاوربيين التجريبية لأن الاوربيين انفسهم اخذوا تلك العلوم من المسلمين، وقد كذب الاوربيون فقالوا بأن حكماء اليونان لا يقيمون للتجربة وزناً، فصدّق المسلمون ذلك واتبعوهم عليه، بل كان الأمر على العكس فإن

اليونانيين كانوا يقيمون للتجربة وزناً ومن قبلهم المسلمين، وأخذ عنهم الغربيون ذلك، حينها كان طريق العلم منحصراً بالفلسفة وهو طريق خاطىء، لأن الطريق الصحيح في التحقيق ـ عندهم ـ عن المسائل الدينية هو التجربة والاختبار، ثم قالوا: بأن القرآن خطّأ جميع الطرق إلّا هذا الطريق ـ التجربة ـ حيث دعا الناس إلى النظر في الخلق والأُمور المحسوسة فقال: ﴿**أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ**﴾[1].

فأعلنوا للعالم بأن الاسلام لا يملك في مجال التوحيد سوى هذا الطريق، فالمسلمون وإن كانوا حقاً يقولون بهذا الطريق ويأكدون عليه، أي ان الاسلام يربط بين الله تعالى بمفهومه الواسع ـ الذي هو عبارة عن هذه الحقيقة العظمى وآية الكون الكبرى التي لا تقبل التوصيف ـ وبين الاعتقاد به عن طريق الحسّ الباطني في الانسان، وهذا المفهوم يعبر عنه المسلمون بوحدة الوجود ـ الذي يطول فيه الحديث ـ. وقالوا: بأن التوحيد في الاسلام عبارة عن مفهوم ساذج وبسيط جداً، فهو في حدّ فهم العوام من الناس، وفي حدّ فهم تلك العجوز التي عندما سئلت عن معرفتها لله؟ قالت: عرفته بدوران المغزل، ومن انتقاض الغزل، هذاهو مستوى التوحيد في الاسلام.

طبعاً المسلمون هم السبب في ذلك، لأنك تجد وإلى يومنا هذا من يعتمد على هذا الاساس في بيان التوحيد، وهذه جريمة كبرى في حق الاسلام، صحيح ان القرآن الكريم دعا الناس إلى التأمل والنظر في الخلق، وأن هذا الطريق طريق جيد، ولكن متى حصر القرآن معرفةالله بهذاالطريق فقط؟

ان خصوصية القرآن التي يمتاز بها هو كونه كتاباً سماوياً جامعاً، فهو في

---

(١) الغاشية: ١٧ و ١٨.

هذا المجال لم يسلك طريقاً واحداً، بل سلك طرقاً متعددة، أحدها هو هذا الطريق الذي سلكه العرفاء في كتبهم، حتى أن البوذائيين لم يسلكوا سائر الطرق التي سلكها القرآن مع وجود هذا الطريق، فلماذا لا نحذوا حذو القرآن ونخطوا خطاه؟

إني ومن أجل التعرّف أكثر على رأي الاسلام في هذا المجال أذكر لكم إني قد خرجت يوماً من مسجد في برلين، وخرج معي رجل من المسجد سألته هل أنت مسلم؟ قال: لا، قلت: هل أنت ألماني؟ قال: نعم، قلت: وجئت إلى المسجد؟ فقال: إني جئت في طلب حقيقة، قلت: وماهي؟ قال: إني لا أقبل ما يقوله رهابنة المسيح في الله، فأنا في طلب شيء آخر، وذلك هو الله الذي أشعر بوجوده في كل مكان والذي لا صورة له، لأني أرى آثار وجوده في النبات والانسان.

ان هذا يعطي مدى اهتمام وحاجة البشر ـ خصوصاً الغربيين في عصرنا الحاضر ـ إلى معرفة فلسفتنا في الدين، وأنا أرى من الواجب على اهل الخبرة في هذا المجال خوض تلك الأبحاث.

● **ذكرتم فيما تقدم يا حضرة الاستاذ بأن المراد من «ظُهُورِهِم» في الآية هو ظهور بني آدم، وأنه لا علاقة للآية بآدم وحواء لانه لم يقل «ظهورهما» فهل استعمل القرآن صيغة الجمع بدلاً عن صيغة التثنية؟**

الاستاذ الشهيد: قد يستعمل القرآن صيغة الجمع بدلاً عن التثنية، ولكن ذلك نادر جداً، يخطر ببالي أنه يوجد في موضع من القرآن استعمال التثنية التي هي في الواقع جمع قي قوله تعالى: ﴿**هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا**﴾[1] وخصمان

---

(١) الحج: ١٩.

لفظ تثنية أردفه بلفظ اختصموا الذي جاء بصيغة الجمع، والسرّ في ذلك: أن المتخاصمين لم يكونا شخصين اثنين، بل كانا طائفتين، فالعرب يستعملون المثنى للتثنية والجمع للأكثر من ذلك، وهذا مما لا شكّ فيه، فإن كان هناك مورد على خلاف ذلك فهو يحتاج إلى إعمال عناية خاصة أو إلى قرينة على الخلاف، كما في مورد الآية، وإلّا فلا يمكن القول جزافاً في مثل هذه الأُمور.

ثم إن ما ذكرته لكم ذهب إليه السيد المرتضى من أن القول في هذه الآية ليس كما ذهب اليه الناس من أن الله جعل بني آدم في صلب آدم ثم أخرجهم من صلبه على هذه الهيئة الجسمانية، لأن الله يقول: ﴿ **وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم** ﴾[1] فإن «ظهورهم» يرجع إلى بني آدم لا إلى شيء آخر كرجوعه إلى آدم وحواء لعدم تعرّض الآية لذلك، فالآية تريد بيان أنه تعالى سأل بلسان التكوين من بني آدم قبل أن يكونوا نطفاً، وقبل أن يستقروا في الأرحام ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟**﴾ وكان ذلك في مرحلة الاستعداد والقوة، وفي مرحلة ما قبل أن يكونوا نطفاً في الارحام، فأجاب الجميع بذلك اللسان ﴿**بلى**﴾ وهناك آيات أُخرى مشابهة لهذا المضمون.

● **خاصّة وان ظهورهم صيغة جمع لمفرد «ظهر».**

الأُستاذ الشهيد: نعم، لا يمكن نسبة الظهر إلى حواء، كما تقدم.

لا توجد في قوله تعالى: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَىٰ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ**﴾ إشارة إلى خلق الإنسان، بل فيها إشارة إلى هداية الانسان، لقوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ**﴾.

الأُستاذ الشهيد: كلّا، إنّ قوله: ﴿**أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ**﴾ ليس المراد منه الانسان، والقرينة على ذلك في آية أُخرى لا يأتي فيها هذا البحث كما لا يأتي في هذه، لأن الكلام هنا ليس عن الانسان.

---

(١) الاعراف: ١٧٢.

● **هل الهداية خاصة بالانسان؟**

الأُستاذ الشهيد: كلّا، هي أعمّ، كما في قوله تعالى عن لسان هارون وموسى **﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾**[1]، وهذا هو النظم والتوازن في الخلق، فقوله: **﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾** يعمّ الجميع ولا يختصّ بالانسان فحسب، ولذا عقّبه بقوله: **﴿ثُمَّ هَدَىٰ﴾** فهو بعد ما خلق كل شيء أعطاه هداه وأرشده سبيله، ولهذا البحث مضمون رفيع جداً.

لقد صار البعض يعتقد ـ كما اطلعت على ذلك أخيراً، لكنني لا أتذكر موضعه ـ بوجود قوة ذاتية في جميع الموجودات حتى الجمادات منها تهدي هذه الموجودات سبلها بشكل مدروس ودقيق جداً، قال تعالى: **﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾**[2].

نعم، ان في القرآن دقائق عجيبة، لأنّ معجزته هي شموليته التي يلمسها الانسان جيداً، وهذا افضل دليل على أن القرآن نزل بوحي إلهي.

إن الانسان ومهما بلغ من النبوغ والمعرفة إذا أحب شيئاً أعماه حبّه عن كل شيء سواه لذوبانه فيه، ولدينا على كلامنا شواهد كثيرة، فأنا مثلاً أُقدّس وأحترم صدر المتألهين للغاية، بحيث إني لا ألتذّ بشيء بقدر ما ألتذّ بتدريس كتب هذا الرجل، لأنه منتهى أملي، وإني لأشعر بالذوبان في محيط بحره الهادىء، لذوبانه هو في فنّه وعلمه بحيث لا يتمكّن من الحياد والخروج عنهما، فهو عندما يريد تفسير القرآن الكريم لا يتمكّن من العدول عمّا يكون هواه فيه، ذلك أن الانسان مهما بلغ من النبوغ فهو محدود.

وهكذا عندما ترى شخصاً آخر يحبّ العلوم التجريبية ـ كالطنطاوي مثلاً ـ

---

(١) طه: ٥٠.

(٢) النمل: ٨٨.

الذي هو بحقّ رجل عالم ومتبحّر للغاية، فقد ذاب هذا الرجل في علوم العصر إلى حدّ بحيث صار لا يتمكّن من الخروج عنها، لأنه يريد تطبيق كل كلمة على تلك العلوم، وحيث ان القرآن هو كلام الله الذي «لا يشغله شأن عن شأن» في أفعاله التكوينية فكذلك كلامه في كتابه، فهو «لا يشغله شأن عن شأن».

إن القرآن الكريم في الوقت الذي يتكلّم فيه بلغة العرفاء من الطراز الأول فيقول: ﴿**هُوَ الأوّلُ وَالآخِرُ وَالظاهِرُ وَالْباطِنُ**﴾[1] ويقول: ﴿**فَأيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله**﴾[2] ويقول: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء**﴾[3] و ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير**﴾[4] تراه يتكلم بلغة العوام التي يفهمها الراعي وأمثاله، فيدل العباد على معرفة الله تعالى بكلام سلس وأُمي فيقول: ﴿**أفَلاَ يَنْظِرُونَ إلَى الإبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾[5]، وبذلك وأمثاله يظهر شأن القرآن وعلوّ منزلته.

● **إحدى الجامعيّات الحاضرات: تفضّلتم بأن كل موجود من الموجودات يهتدي سبيله لأنه ميسّر له، وسلوكه هذا هو عن معرفة واختيار تأمين، اذكروا لنا ما هو المراد من المعرفة هنا؟ وهل أن لسائر الموجودات سوى الانسان معرفة في اختيار سبيله؟**

الأُستاذ الشهيد: ان كل ما ذكرناه سوى مسألة فطرية الدين كان يشكل فهرستاً لم نبحثه بحثاً مفصّلاً، لكن لعلّنا نتعرض لذلك أيضاً في الجلسات

---

(١) الحديد: ٣.

(٢) البقرة: ١٠٥.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) الانعام: ١٠٣.

(٥) الغاشية: ١٧.

المقبلة ، فالمدعى كان في هذه المسألة هو أن جميع الموجودات والمخلوقات بلا استثناء أو اختصاص بالانسان هي في مسير ونحو واحد من الهدايـة ، اذ لا معنى لاختصاص الهداية بالانسان ، وهذا ما يريده القرآن وما أردنا نحن إثباته .

(٢)

الطرق العلمية

و

شبه الفلسفية

الف

برهان النظم



برهان النظم

ـ ١ ـ

قلنا بأن الطرق التي يمكن إثبات الوجود فيها لله تعالى ثلاثة، كان الأول منها: الطريق الفطري أو النفسي القلبي، والثاني: الطرق الحسّيّة أو العلمية وشبه الفلسفية، والثالث: الطرق الفلسفية.

وقد ذكرنا في بحث الفطرة بأن في وجود كل إنسان نوع من الجاذبة تجره وتجذبه بحسب طبعه إلى المبدأ تعالى، ولم نتعرض أو نذكر ما للعلم والعقل والاستدلال في ذلك، وقد أنهينا البحث عن ذلك، إلّا أن لنا استدراك للكلام المتقدم لنختم به البحث نهائياً، وندخل في موضوع آخر، وهذا الاستدراك هو أن البعض يتصوّر بأن ما توصّل اليه علماء النفس أخيراً بالعلم والتجربة ـ من أن هناك نوع من الجاذبية المعنوية في وجود الانسان ـ هو شيء جديد، في حال أن ما توصّلوا اليه لم يكن شيئاً جديداً، طبعاً لم يكن بهذا الشكل من البيان بل بيّنوه بأنحاء مختلفة، وهذا هو الذي ذكره الحكماء والفلاسفة وأثبتوه عن طريق الفلسفة لا عن طريق علم النفس والتجربة، فقد ادعى الفلاسفة بأنه إن كان هناك مبدأً وإلهاً للعالم ـ وقد ثبت ذلك ـ وان كان في الدنيا حركة وسيراً وهدياً ـ وهذه كلها موجودة قطعاً ـ فلابدّ لتلك المخلوقات من عودة إلى ذلك المبدأ الذي أوجدها، فانه من المحال ان لا يكون في تلك الموجودات توجهاً نحو ذلك المبدأ.

وللفلاسفة في هذا المجال تعبير لطيف، قالوا: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» أي لابدّ من عود تلك النهايات إلى تلك البدايات، وحيث ان الله اول الأوائل وآخر الأواخر فالرجوع لا يكون إلّا إليه، ثم قالوا: بأن في كل موجود ميل وتوجه خاصّ نحو الحقّ تعالى، وبما أن نصيب الانسان وحظّه من الكمال هو الأوفر والأكثر من سائر الموجودات فمن البديهي أن يكون ميله وجاذبيته بنسبة كماله أقوى وأكمل.

وقد بيّن الشاعر الايراني مولوي حقيقة فلسفية عالية المضمون في أبيات من الشعر، وهي ان كل ما يخرج من البحر فمآله ورجوعه سوف يكون إلى البحر، وأنه يعود من حيث أتى، قال:

آنچه از دريا، به دريا مى رود　　　　از همانجا كآمد آنجا مى رود

ومن هنا أخذ العرفاء يشنّون الحملات على الحكماء والفلاسفة قائلين لهم: بأنكم لا تدركون هذه القوة المعنوية الموجودة لدى الانسان وقد أسموها «بالعشق»، والعشق الذي جاء في أشعارهم ناظر إلى هذه الحقيقة.

وأيضاً يقول العرفاء للفلاسفة: بأن استنادكم إلى العقل والاستدلال ليس صحيحاً، بل لابدّ لكم من تقوية هذه القوة المعنوية الكامنة في كل إنسان، وهذه النكتة هي الحد الفاصل بين العرفاء والفلاسفة، فالعارف يعتقد بضرورة تقوية الحسّ الباطني الموجود لدى الانسان، والفيلسوف يعتقد بضرورة تقوية العقل والفكر والاستدلال.

هذا، وقد قامت قيامة العرفاء[1] خصوصاً بعد إقرار القرآن الكريم لهم على هذه الحقيقة بمفهومها العام الشامل لجميع الموجودات التي لابدّ لها أن تصير إلى

---

(١) لكونهم اهل لغة وشعر وادب.

الله ، قال تعالى : ﴿أَفَغَيرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ﴾[١] وقال جلّ شأنه : ﴿يُسَبِّحُ لِلهِ ما فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ﴾[٢]، وأيضاً أشار إلى هذه الحقيقة بمفهومها الخاص وهو الانسان فقال عزّ من قائل : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهِمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب﴾[٣]، وهذه الآية هي حقاً نموذجاً خاصاً للإعجاز في القرآن ، فإن الحصر في قوله ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنّ الْقُلُوب﴾ حصر عام يشمل جميع القلوب ، أي ان قلب الانسان وروحه خلقت بنحو لا يستطيع أي شيء من النفوذ الليه وإعطاءه الطمأنينة والسكون سوى الله ، وهذا معناه ان الهدف الذي يريد الانسان تحقيقه ـ من حيث لا يشعر ـ هو الوصول إلى الله ليس الّا ، ولذا فهو إن التجأ إلى شيء سوى الله لم يلبث حتى يتحول ذلك الشوق إلى نوع من الاهمال تجاه ذلك الشيء ، وانّ الشيء الوحيد الذي لو حصل عليه وحققه لم يتمنى أبداً الاعراض عنه ، وذلك هو الله ، إنّ من الأخطاء الفاحشة تصوّر البعض رغبة وحب الانسان بالطبع للتنوع ، فهو يحب الانتقال من شيء إلى آخر ، ويحب العدول عن محبوبه ، والسبب في ذلك هو ان كل محبوب لا يبقى محافظاً على محبوبيّته إلى الأبد ، ووجه ذلك ان هذا المحبوب مجازي وليس هو المطلوب والمحبوب الحقيقي والواقعي ، وإلّا فإن كان هو المحبوب الواقعي والمطلوب الحقيقي لما عدل عنه الانسان ولما طلب التنوع، قال تعالى فى أهل الجنة ونعيمها : ﴿لا يَبْغُونَ عَنْها حِوَلاً﴾[٤]، فالانسان عندما يحصل على نعمة تراه يتلهف لها شوقاً ، ويميل لها قلبه ، ولكن مع ذلك يرغب عنها ويستبدلها

---

(١) آل عمران : ٨٣.

(٢) الحديد : ١ .

(٣) الرعد : ٢٨ .

(٤) الكهف : ١٠٨ .

بنعمة أُخرى، هذا في الدنيا وأما في الآخرة فهو لا يرغب في التحول عنها أبداً، والسر في ذلك هو أنه حصل على مرامه الواقعي.

وأمّا الطريق الحسي أو العلمي وشبه الفلسفي فسنوضح سرّ تسميته بذلك، وما هو المراد منه.

ثم إنا ذكرنا أن هذا الطريق يتشعب إلى ثلاثة طرق:

الأول: ما يستدل فيه بنظم العالم على وجود الخالق الحكيم والعليم.

الثاني: ما يستدل فيه بالخلق والايجاد للعالم.

الثالث: ما يستدل فيه بهداية المخلوقات في العالم، والكلام يقع اولاً في نظم العالم:

النظم في العالم

يدل النظم في العالم على وجوده تعالى ،وهذا ما تشير اليه آية الاتقان في قوله تعالى: **﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيءٍ﴾**[1]، وقد يعبر عن ذلك في بعض الآيات بـ«التقدير» في الخلق، وهذا ـ التقدير ـ بمعنى الحكمة في الخلق.

ثمّ إنّ البحث يقع على أصعدة ثلاث:

الأول: في بيان المقصود من النظم والنظام، ودفع الشبهات المتعلقة بذلك.

الثاني: هل يوجد نظام في الخلق كما يدعى، وأنه ـ النظام ـ يدلّ على وجود الخالق المدبّر؟

الثالث: عبارة عن بحث قرآني نستقرىء فيه استناد القرآن على برهان النظم، وسوف نبحث في ذلك مفصلاً.

معنى النظم والنظام: ما هو المقصود من النظم والنظام الموجودين في

---

(١) النمل: ٨٨.

العالم؟ ان معنى ذلك هو كون العالم لم يأت عن طريق الصدفة، ويقابل قولنا: «لم يأت عن طريق الصدفة القول الآخر وهو أنه جاء عن طريق الصدفة التـي هـي بمعنى عدم العلة لوجود الشيء»، وعدم العلة هذا يتصوّر على نحوين، فهو تارة بمعنى عدم العلة الفاعلية، وأُخرى بمعنى عدم العلة الغائية، ويقرّب ذلك بـمثال بسيط، وهذا المثال وإن كان لا يوصل تمام المعنى لكن لا محيد عنه، فـمثلاً لو أنك كتبت على ورقة بيضاء شيئاً كان لذلك الفعل وتلك الهـيئة الحـاصلة عـلل أربع:

علّة مادية، علّة صورية، علّة فاعلية، علّة غائية.

العلّة الأُولى: العلّة المادية وهي عبارة عن اجتماع جـملة مـن الأُمـور المادية كالورقة البيضاء، القلم، والدواة.

فالورقة وقبل الكتابة عليها لم تكن بتلك الهيئة التي صـارت عـليها بـعد الكتابة، وكذا ما في الدواة من جوهر فإنه كان مائعاً له وزن، وكل هـذه تسـمى بالعلة المادية، إذ لولا تـلك الورقـة، وتـلك الدواة، ومـا شـابه ذلك، لم يكـن بالامكان كتابة شيء.

العلّة الثانية: العلّة الصورية، وهي عبارة عمّا يعطي هـذه المـادة شكـلاً خاصاً. فجملة «فداك نفسي» التي تكتب على الورقة لا تكون بهذه الهيئة حتى ترتب حروف هاتين الكلمتين ليعطيا مفهوماً معيّناً، بحيث لو استبدلت حـروف إحدى الكلمتين لم يعطيا ذلك المعنى والمفهوم.

العلّة الثالثة: العلّة الفاعلية، وهي عبارة عن القوة التي بـواسـطتها تـمتد الخطوط والكلمات على الورقة.

العلّة الرابعة: العلّة الغائية، وهي عبارة عمّا يقصده كـاتب الحـروف مـن وراء الكتابة كوصول ما كتبه بيد من يريد افهامه، وتنفيذ أوامره، وغير ذلك.

فعندما يقال: هذا الشيء حدث عن طريق الصدفة قد يتصوّر إنسان انه ليس لحدوثه علة فاعلية، وهذا ما لا يصدّقه لا الإلهي ولا المادي، بل لا يصدقه عاقل في العالم، بل لا يمكن توجيه قول القائل: حدث الشيء الفلاني بلا علة فاعلية كنزول المطر مثلاً بلا علّة لنزوله، وهكذا لا يوجد أحد يقول بأن حركة الشمس أو الأرض هي تلقاء نفسيهما.

فهل بعد من منكر ـ ولو بين الطبقة التي لها شمة من العلم سواء كان المنكر إلهياً أو مادياً ـ للعلة الفاعلية، ليقول: بأن الدنيا وجدت من غير علة فاعلية؟!

ثم انه قد يحاول البعض فتح باب الجدال مع الماديين لاعتقاده بأن الماديين يقولون بوجود العالم تلقاء نفسه، بخلافه هو حيث يقول: بأن للعالم صانع ومحدث.

كلّا، ان الماديين لم يقولوا أبداً بأن العالم حادث في نفسه، فأي مادي يقول بذلك؟ إن المادّيين أيضاً يعتقدون بأنه لا شيء يوجد تلقاء نفسه، لأنهم قائلون بوجود سلسلة من العلل والمعلولات المنظمة جداً، وقائلون بأنه لابدّ لكل شيء من علة، وان لتلك العلة علة وهكذا إلى ما لا يتناهى من العلل، بل ليس من الضروري ـ عندهم ـ أن تتناهى العلل، هذا في سلسلة العلل التصاعدية، وأمّا سلسلة العلل التنازلية، وهي أن يكون كل معلول علة في المستقبل لشيء آخر، وذاك الشيء علّة لآخر، وهكذا، وهذه العلل التصاعدية والتنازلية كلاهما غير متناهي، بناءً على ذلك: أنت لا تجد في العالم مادياً ينكر العلة الفاعلية، وبتعبير آخر: ينكر النظم الفاعلي للعالم، وأيضاً لاتجد إلهياً كذلك.

فالاختلاف بين المادي والالهي لا يرتبط بإنكار المادي للعلة الفاعلية، فالقائل بوجود نظم في العالم لا يريد الاستدلال على وجود الله بذلك النظم

الناشىء من العلة الفاعلية، لأنّ العلّة الفاعلية هي بنفسها تعطي نظماً، لكن بالنحو الذي يكون فيه كل معلول ناشئاً من علة، وكل علة منشأ لمعلول، وهذا في نفسه نحو من النظم الذي يشكل سلسلة مترابطة.

فالنظم الذي هو عبارة عن سلسلة من الحوادث المترابطة الناشئة من العلّة الفاعلية لا يمكن لأحد إنكاره، وهذا ما يعتمد عليه الماديون أكثر من غيرهم.

وهناك نوع آخر من النظم الناشىء من العلة الغائية، وقد اختلف في هذا النحو من النظم حيث أنكر المادي العلة الغائية من الأساس، وأنكر النظم الناشىء ـ بالضرورة ـ من العلة الغائية، وأمّا الإلهي فيعتقد بأن نظم العالم لا يمكن توجيهه إلّا بالقول بالعلة الغائية.

فالبحث يقع في هذا النظم الناشىء من العلة الغائية، الذي يمكن أن يتصوّر على نحوين:

النحو الأول: أن يفرض عدم كفاية العلّة الفاعلية لمثل هذا النظم أساساً.

النحو الثاني: أن يفرض وجود العلّة الفاعلية لكن عدم كفايتها لوحدها، فلابدّ من فرض علّة غائية معها.

مثال ذلك: الورقة التي يكتب عليها، فإنّ فيها معاني متعددة، فيها أمر وتوجيه وغير ذلك، وممّا لا شكّ في أن هناك قوة أجرت القلم على تلك الورقة، وأنّ هذه القوة المجرية للكلمات على الورقة قد تكون ذات شعور وإحساس، وقد لا تكون، كما لو اتّصل سلك بالقلم فأجراه على الورقة، أو كان الكاتب طفلاً ذي شعور ناقص لا يعرف الكتابة بأن أخذ القلم من أبيه فخط على الورقة خطوطاً من دون أن يعلم ماذا يفعل ولكن ومن باب الصدفة خرجت هذه الكلمات ذات معنى وتلك الخطوط مرتبة، فلا يوجد من هذه الجهة ـ فرق بين هذا والإنسان المتعلم ـ العلة الفاعلية ـ، فإن ليد الطفل القدرة الكافية على الكتابة ولو

بهذا المقدار[١]، وكذا لا فرق بين هذا الطفل وبين شخص امي أو قروي لا يعرفان القراءة والكتابة وبين المتعلم من حيث العلة الفاعلية، نعم هناك فرق بينهم، وهو:

أن المتعلم يعرف ما يستعمل من ألفاظ تدل على معاني ومفاهيم فيكتبها بشكل يعطي معنى معين، وكذا يعرف كيف يرتّب الحروف، الأول ثم الثاني ثم الثالث، وكيف ينظمها ليتم من الهيئة الكاملة معنى ومفهوم تام، أي أنه يحاول أن ينتخب من بين الحروف أفضلها الأول ثم الثاني وهكذا، لأن الحرف يمكن كتابته بأشكال وأنحاء مختلفة تارة إلى الاعلى وأُخرى إلى الاسفل وثالثة إلى اليمين أوالشمال، فهو ينتخب من عدة اشكال شكلاً واحداً، وهذه الاشكال التي تكتب بها الحروف والتي ينتخب فيها الحرف تلو الحرف لا فرق في احتياجها إلى العلة الفاعلية، فللكاتب شعور وادراك، لأنه يعرف ما هي العلاقة بين هذا العمل والنتيجة المترتبة عليه، ولذا ينتخب الأفضل فالأفضل.

ففي مثل هذه الموارد نحن نقول بعدم كفاية العلة الفاعلية لوحدها في القيام بمثل هذا الفعل، بل لابد من توجيه مركزي لهذه الطاقة التي بواسطتها تكتب تلك الكلمات تمكّن الإنسان من حسن الانتخاب والانتقاء، بنحو يكون كل شيء وسيلة وسبباً لتحقيق هدف معين، الهدف الذي لا يكفي في تحققه العلة الفاعلية لوحدها، بل لابد من فرض العلة الغائية أيضاً، وهذا معنى أن الفاعل لابد أن يكون ذي شعور وادراك، وان هذا الفعل قد صدر منه عن حكمة وتدبير بأن كان متمكناً من السيطرة على تلك الطاقة وصرفها في محلها.

● **هل يكون قاصداً لذلك؟**

الأُستاذ الشهيد: نعم هو قاصد لذلك في انتخابه، لأنه دائماً وفي كل خطوة

---

(١) أي بمقدار ما يصدق عليه انه صادر من العلة الفاعلية (المترجم).

يخطوها يكون على مفترق طريقين تجده يختار أحدهما، وهكذا في الخطوة الثانية يكون على مفترق طريقين أو ثلاثة أو أكثر فينتخب الأفضل، وهذا هو النظم الحاكي عن وجود العلة الغائية في الأفعال، ومن هنا نحن لا نعترف بوجود الكثير من الأشياء في هذا العالم من دون الاعتراف مسبقاً بالعلة الغائية لتلك الأشياء.

مثال ذلك:

لو رأيتم كتاباً أومقالة لمؤلف ـ كانا يمتازان بجودة التأليف ـ، ألا تقولون بأن الكاتب لهذا الكتاب أو تلك المقالة هو إنسان متعلم له ذوق في التأليف، فلو سألتكم من أين عرفتم بأن المؤلف كان متعلماً وله هذا الذوق والفن؟ فهل يمكن مشاهدة أولمس ذلك؟قلت كلا ،أن الذوق لا يرى بالعين ولو مع جهازالتلسكوب وكذا لا يلمس باليد، وان كان هناك من يقول بأنه رأى أو لمس ذلك فهو قد رآه ولمسه من غير هذا الطريق، فنحن عندما نقول كان سعدي شاعراً له ذوق وفن لم نكن نرَ شيئاً من ذلك بأعيننا غير هذا الأثر الباقي وهو ديوان الشعر، فلو كان سعدي انساناً أحمقاً يستحيل أن يصدر منه مثل هذا الأثر القيّم لفقده مثل ذلك الذوق والفن.

إننا لو استقصينا جميع الموجودات من الانسان الى النبات الى المنظومة الشمسية الى جميع النظام في العالم[1]، هل نجد العلّة الفاعلية لكل ذلك كافية في تسيير جميع هذه الموجودات نحو الكمال؟

وبعبارة اخرى: ما يكون وضع العالم لو لم تكن فيه هذه الموجودات من ذوات الشعور ولا تحت ارادة ذي الشعور، ولم تكن أسباباً لمئات الالوف من

(١) يكفي التحقيق في واحد من تلك الموجودات، فإن عثرنا فيه على دليل مقنع فكأننا عثرنا عليه في جميع تلك الموجودات.

الأسباب في العالم، ولم يكن للجميع هدف معيّن ؟

فمثلاً أسنان الإنسان ـ التي يوجد فيها تناسب تام جداً ـ متكونة من أضراس وقواطع ورحى، وترتيبها بهذا النحو يتناسب مع حاجة البدن، فإن الطعام لابد أن يقطّع أولاً ثم يطحن ويلاك جيداً ليتمكّن الإنسان من بلعه ومن ثم هضمه، فهل جاء ذلك طبقاً لنظام خاص في الإنسان ـ هذا بعد غض النظر عن أن لذلك موجد وخالق ـ أو جاء عن طريق الصدفة ؟ وهل أن العلاقة بين فعل الأسنان وبين الهدف من ذلك الفعل والنتيجة المترتبة عليه جاءت عن طريق الصدفة؟ فما هي العلاقة بين كون الجنين في رحم امه وتكوّن الحليب في ثديها ؟ وما هي العلاقة بين كون المرأة ذات رحم وبعد ذلك ذات ثدي ؟ هل جاء كل ذلك طبقاً لنظام مدروس أم جاء اعتباطاً ؟ لابد لنا من محاسبة كل ذلك، لنرى هل واقعاً توجد رابطة بين حاجة الرضيع ـ حسب خلقته ـ وبين الحلمة التي يدرّ منها الحليب بهذه الكيفية وبهذا النظم الخاص، أو أن كل ذلك جاء صدفة؟ وقس على ذلك سائر الموجودات.

هنا يكون العلم لنا عوناً، فإنا عند ما نقول: بأن العلم ـ علم التجربة والاختبار ـ كلّما يتطور يساعدنا أكثر كان المقصود من ذلك هذه المواطن، فإن العلم كلما أخضع تلك الموجودات للتجربة والاختبار كلما توصل إلى معرفة النظام الداخلي فيها أكثر.

فمثلاً العلم القديم كان متوصلاً لمعرفة حجب العين السبعة أو الثمانية بأسمائها المعروفة اليوم ـ أما أنه كيف احاط العلم القديم بوضع العين ونظامها الدقيق فذاك داع للحيرة والعجب ـ بل كان العلم متوصلاً لمعرفة كيفية تشريح العين إلى حدٍ ما.

فالعلم كلما تقدم كلما توصل لكشف اسرار نظام الطبيعة أكثر، ذلك النظام

الحاكي عن الاختيار للافضل، وعن حسن التدبير والارادة في الخلق والايجاد.

وحيث أن البحث بحث علمي وديني في آن واحد أود التنبيه على شبهة متعلقة بالموضوع، وقد دوّنت ما يرتبط بالمقام من أحد الكتب العلمية سوف انقله اليكم لئلّا يقع الآخرون في حبائل تلك الشبهة، لأننا إن أغمضنا النظر عن جواب هذه الشبهة نكون مضافاً إلى عدم اجابة الماديين قد أعطينا بأيديهم سلاحاً ليقول قائلهم: هذا هو تصور الالهيين عن هذه المسألة.

واسم الكتاب الذي وعدنا بالأخذ منه «الطريق السالك» وفيه فصل تحت عنوان «التوحيد» اشار المؤلف في بداية الفصل اشارة مختصرة جداً إلى تاريخ التوحيد، وهي في الواقع اشارة إلى تاريخ الأديان وإلى الوضع العام للدين عند البشر، وكيف كان؟ وأنه هل كان الإنسان عابداً لوثن أم لا؟ ونحن لا نتعرض لذلك الآن، ثم يفتح باب بحث مختصر جداً في تاريخ العلم والفلسفة إلى أن يصل بالبحث إلى القرون المعاصرة وأشار إلى التحول الحاصل في العلم في هذه القرون وإلى أن هذا التحوّل كيف يتعارض مع الدين، إلى أن يقول:

«والحاصل: فإن العلم وجّه ضربة قاصمة للدين».

ثم يقول: «ولكن أي دين؟ دين الأساقفة والروحانيين، دين المعتقدين بالطبيعة وما وراء الطبيعة، دين اولئك الذين خلطوا بين أفكار القدماء التابعين للعلوم والفلسفة اليونانية الخاطئة ـ إلى أن يقول ـ: أن هؤلاء ليسوا في قلق أو وجل لأن العلم هو الذي وجّه إلى الدين تلك الضربة، ولكنه لم يوجه ضربة إلى أساس العلم ـ وهو التوحيد ـ بل أسنده وأيّده» ونحن نوافقه على كلامه الأخير، فإن العلم لم يوجه ضربة إلى التوحيد الذي هو أساس الدين فحسب بل ايّده وأسنده كثيراً، وهذا هو الطريق الذي اشرت اليه آنفاً، غاية الأمر هؤلاء قرروا الموضوع بنحو يتلائم مع العلة الفاعلية.

فلنرى الآن كيف أيّد العلم التوحيد؟ قال:

«اذا سألت من عالم ما هو العلم؟ يقول لك: العلم هو المبيّن للروابط والعلاقات الواقعة في الطبيعة بين العلل ومعاليلها[١]. أن الهدف الوحيد لكل محقق ومفكر ـ في الاوضاع الاجتماعية ـ هو الكشف والبحث عن الحوادث الطبيعية، ليعرفها بدقة أولاً، ومن ثم الكشف عن جذور تلك الحوادث الطبيعية وعن نوع العلاقة فيما بينها[٢].

فإنه لا يوجد عالم يعتبر وقوع أقل حادثة طبيعية صدفة وبشكل مستقل[٣]، أو لا يرى لوقوعها علة أو اثراً[٤] ولذا فالعلم يقرّ وجود العلة والمعلول تصريحاً أو تلويحاً، وينكر الاستقلالية الذاتية للأشياء والصدفة[٥].

لا يعتقد العلماء بأن الدنيا قائمة على أساس الحقيقة فحسب بل يقطعون بوجود نظام كلي حاكم على العالم بأسره[٦]، وكذلك لا يوجد عالم يكتشف قانوناً في مختبره ولا يسرّي هذا القانون إلى جميع الموجودات[٧].

فالعلماء يعتقدون أن لكل شيء في الطبيعة منشأً، وأن للعالم بأسره نظاماً واحداً متقناً[٨].

---

(١) أن الأساس في العلة هو تلك العلاقة بين كل معلول وعلته الفاعلية.

(٢) وهذا صحيح، فإن العلم يكشف عن العلاقة بين العلة والمعلول.

(٣) وهذا صحيح أيضاً، فإنه لا يوجد من يعتبر وقوع أي حادثة مستقلة عن سائر الحوادث، بأن لا يرى لوقوعها علة أصلاً.

(٤) أي لا يوجد معلول إلا وهو منشأ لأثرٍ آخر.

(٥) ينكر العلم الصدفة، بأن لا يوجد شيء إلّا وله علة.

(٦) النظام القائم على اساس العلة والمعلول.

(٧) وجه التعميم إلى جميع الموجودات هو أن العالم مثلاً لو أقام التجربة على الماء في اوروبا وخرج بنتيجة، لا يقول: ماء اوربا له كذا خصائص، بل يقول: هذه هي خصائص ماء العالم.

(٨) النظم الذي عرفناه إلى الآن هو النظم الناشيء عن العلة الفاعلية لا شيء آخر.

هذا وأن الموحد يقول: بأن للعالم مبدأً وناظماً أزلياً، قادراً واحـداً، ذلك هو الله، والفرق بين العالم والموحد هو أن العالم يتحدث عن النظم والموحّد عن الناظم.

فتحصل: انكم بقولكم أن العلم لا يكشف عن شيء غير العلة والمعلول، وانه لكل شيء علة وهو قانون كلي لم تعترفوا بشـيء سـوى العـلة الفـاعلية، فالعلماء قائلون بأن للعالم نظاماً مترابطاً للوجود، ومنكرون للصدفة والاتفاق.

إلى هنا هل يوجد ما يثبت كلام الموحد القائل بأن للعالم موجداً وناظماً؟

قد يقال: ما هو معنى الناظم للكون؟ فيقال: الناظم: هو عبارة عـن هـذه العلل، لأن النظم ليس إلّا ترابط هذه العلل مع بعضها، وأن لكل معلول علة ولعلته علة وهكذا.

ولو سألت المادي عن ذلك لقال: نعم، يوجد مثل هذا النظم المترابط في العالم، فمن هو الله؟

ولقال أيضاً: انه لا حاجة لنا إلى الله بالمرّة، ولا محل لإفـتراض وجـوده أصلاً، فمن هو الناظم؟ ان الناظم هو هذه العـلل وتـلك المـعلولات، لأنـنا إن افترضنا وجود ناظم وراء تلك العلل لم يبق محل لإفـتراضـه، فـنحن لا نـعرف ناظماً بمعزل عن هذه الأشياء، أي وراءها، إلّا أن نقول:

بأن المقصود من الله هو هذه العلل والمعلولات لا غيرها، لأن الطبيعة وما وراءها كله سراب وكذب، فالله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، والناظم هو اجزاء تلك الطبيعة، وهذا ما يرفضه الموحد بضرس قاطع.

يقول المؤلف: «والقرآن الكريم لا يقول شيئاً غير ذلك[1]، فالله في القـرآن هو الخالق للسموات والأرضين، وهـو المـجري للـيل يـطلب النـهار حـثيثاً،

---

(١) أي غير النظم للعلة والمعلول.

وهو الفالق للحب فيكون نباتاً، محيي الأموات ومميت الاحياء، وهو الذي ينزل من السماء ماءً[1]. والقرآن يعتبر المنشأ لجميع تلك الأمور والتحولات في الطبيعة ـ التي ينسبها المشركون إلى الآلهة أو غيرها ـ هو الله عزّ شأنه».

فهل القرآن يريد بيان النظم الغائي في الطبيعة أو المقصود هذه العلل الفاعلية ؟ كلا، إن القرآن يريد أن يقول: بأن الطبيعة وكذا نظام العليّة والمعلوليّة ونظام الفاعلية لو أُوكلت هذه كلها إلى نفسها وخرجت عن تدبير وارادة الله هل يكون نظام العالم بهذا الشكل الذي هو عليه اليوم ؟

ثم يقول: «فالفرق بين الموحد وغير الموحد أن الأول ينسب الأفعال إلى الفاعل بصيغة المعلوم فيقول: الله فعل ذلك، والثاني ينسبها بصيغة المجهول فيقول: هكذا حدث». كلا، ان غير الموحد أيضاً يقول: هكذا فعل الفاعل، غاية الأمر يعتبر علته أمر عادي، ثم يقول:

«ان ما يشكل به العلماء من غير الموحدين هو أنهم يقولون: كيف نعتقد بوجود شيء لا نعرفه ولا يمكننا توصيفه؟ هذامضافاً إلى أننا لو إعتقدنا بوجود الله لابد حينئذٍ أن نعرف من أين جاء وماهي حقيقته ؟ وحيث ان المسألة لا تنحل والمجهول يتوغر في المجهولية فالأفضل أن لا نتجاوز الوجود المحسوس في الطبيعة ونغلق من الحديث عن وجود أو عدم وجود الله !

نقول في جواب هؤلاء أولاً: أن الله والرسول لم يريدا من أحد أن يعرف الله كما هو[2]، وان أبوا فالأمر في ذلك سهل حتى لو منعوا معرفته، لأن حينئذٍ ما نصفه لا يكون إلّا من نوع البشر وليس هو الله، ولذا فلا ينبغي لنا أن نتوقع مثل

---

(١) فالله هو علة هذه العلل جميعاً.

(٢) لو قال قائل: انكم قلتم بأن الله هو الذي أوجد هذه فمن هو الموجد لله؟ نقول: لا يلزم معرفة ذلك، فإن الحد الادنى هو معرفة كونه تعالى مبدأً للوجود، ولا معنى لمعرفته كما هو.

هذه المعرفة[1]، وثانياً: اننا لماذا نسير على خلاف العادة والمتعارف في كل مكان فننسب لكل فعل فاعل ولكل نظم ناظم، ان علينا أن لا نكابر في الاعتراف بالفاعل والناظم الحقيقي، بل علينا توقير واحترام المشرع للقانون كاحترامنا للقانون».

نرى انه يقول: بأن هذا الأمر مجهول ليس له جواب، بعد ذلك يقول: لماذا نخرج عن العادة المتعارفة، فإننا لما نعترف بأن لكل فعل فاعل لماذا لا نقول بأن لكل نظم فاعل وناظم؟

بناءً على ذلك لا يبقى مجال للقول بوجود ناظم لهذا الوجود، لاننا عندما نجعل العلة الفاعلية هي الأساس نشير إلى كل فعل فنقول: لهذا الفعل فاعل، ولهذا الفاعل الذي هو فعل فاعل، وان هذا الفاعل فعل فله فاعل وهكذا، فلا يبقى حينئذ مجال للقول بوجود ناظم لهذا الوجود.

اننا عندما نضع اصبعنا على «ألف» نقول «ب» اوجده، ثم نضع اصبعنا على «ب» فنقول «ج» اوجده وهكذا، هذا هو النظم الصحيح الذي كلما تقدمنا فيه إلى الامام كان لكل معلول علة، فلا يبقى حينئذ محل للناظم، إلّا أن نقول: الناظم هو هذه الطبيعة نفسها بنفسها لا شيء آخر.

ذكرنا ذلك لكونه خطأً كبيراً لا ينبغي الغفلة عنه، لأن بإمكان المادي أن يقول: هل الله هو غير نظام العلة والمعلول، ـ نظام العلة الفاعلية وهو أن لكل فعل فاعل ـ فلا معنى للفاعل الذي بيده كل شيء.

ان قولنا: هناك اتقان للصنع في العالم، كلام لا يقبله المادي والالهي على حد سواء؛ فإن كل عالم يعترف بأن لكل معلول علة فاعلية، وأن الفعل يحتاج

---

(١) وهو الحق، فالاشكال باقٍ.

إلى فاعل.

فمجرد فرض نظام فاعلي ـ أي القوة المحركة ليد الامّي ـ كاف في كتابة رسالة مثلاً من دون الحاجة إلى علم الكاتب بالكتابة[1] وإلى ما يمكّنه من اختيار أفضل من الكلمات.

ان هؤلاء عندما يريدون التحدّث عن نظام العالم هم في الحقيقة يريدون أن يقولوا: بأن رائحة الاختيار للأفضل تشم من فعل الطبيعة، ذلك أنها دائماً تكون على رأس مفترق طريقين تختار أفضلهما، بل تكون على مفترق عدة طرق تختار أفضلها، فالاختيار من شؤون نظام العالم والطبيعة.

لا تنفك العلة الغائية في نظري عن العلة الصورية، فالعلة الصورية هي الهيئة المتشكلة من الارتباط الموجود بين الكلمات والتي تتكون منها الرسالة، والعلة الغائية هي عبارة هدف الكاتب من تلك الهيئة، فعندما نختار أفضل الكلمات لكتابة رسالة مثلاً، أو نختار مجموعة من الخشب لصنع طاولة معنية نكون في الواقع قد كرّسنا العلة الغائية فيها.

إن ما استدل به المهندس بازرگان في كتاب «الطريق السالك» في نظري صحيح تماماً، إنه يقول: «توصّل علماء العصر الحاضر الى ان في العالم نظام، وان النظم هو غير العلاقة بين العلة والمعلول، لان العلة والمعلول يعترف بهما الجميع، غير ان النظم في العالم هو مسألة اخرى.

ثم انه يمكن أن يتولد من العلل المختلفة معاليل مختلفة لكن لا يوجد بينها نظام.

ان العلماء الماديين يعترفون بالنظم في العالم لكنهم قد يتسامحون أو

---

(١) يراد بهذا الكلام توجيه عدم الحاجة إلى وجود ناظم للكون.

يتعمدون في مقام النتيجة فيقولون: لا حاجة إلى وجود ناظم للكون وإلى هدف أو علة غائية ليوجد هذا النظم، بل يحصل ذلك بنفسه وبحسب الصدفة، فأعضاء بدن الإنسان صار بعضها عن طريق الصدفة عيناً والآخر شعراً وثالث عظماً.

هذا، والموحد الذي يستدل بالطريقة العصرية وهي حساب الاحتمالات ويقول: لا يمكننا أن نقبل هذا النظم من دون أن يكون الناظم من ذوي الشعور، بل لابد أن يكون الناظم من ذوي الشعور، لان حساب الاحتمال يقول: لوكان عندك في كيس ثلاث رصاصات بيضاء واربعة سوداء متساوية جميعاً في الخشونة أو النعومة والحرارة أو البرودة، ثم تدخل يدك في الكيس وتخرج ـ عشوائياً ـ رصاصة واحدة، فاحتمال أن تكون تلك الرصاصة بيضاء أضعف ($\frac{٣}{٧}$) من احتمال خروجها سوداء ($\frac{٤}{٧}$)، ولذا يعرّفون ذلك فيقولون:

ان احتمال وقوع كل أمر وحادثة يشكل عدداً كسرياً يكون أقل من عدد (١)، وفي حالة تساوي البسط مع المقام يكون احتمال الوقوع (١) أيضاً، أي انه لو كان داخل الكيس سبعة رصاصات كلها سوداء، كان احتمال خروجها سوداء قوي جداً أي ($١ = \frac{٧}{٧}$)، ويقال لهذا النوع من الوقوع: الوقوع الحتمي، بخلاف ما لو أردنا ان تخرج الرصاصة حمراء فإن احتمال خروجها كذلك يكون ($= \frac{٠}{٧}$) لعدم وجود رصاصة حمراء في الكيس، وهذا ما يعبّر عنه بالحوادث الممتنعة الوقوع.

ثم يقولون: لو أدخلنا أيدينا في الكيس سبع مرات فهل تخرج ثلاثة رصاصات بيضاء واربعة سوداء؟ الجواب: كلا، اللّهم إلّا اذا تضاعف عدد الاختبار والتجربة فإنه سوف يكون الأمر كما تقولون.

وهناك مسألة أُخرى في حساب الاحتمالات، وهي:

أن احتمال وقوع حادثتان على التوالي هو حاصل ضرب عدديهما

الاحتماليين . مثال ذلك : لو جلس شخص امي خلف آلة الطباعة وأراد كتابة الحروف ، فاحتمال أن يكتب أولاً حرف «الباء» تكون نسبته ($\frac{١}{٧}$) من مجموع (٢٨) حرفاً ، واحتمال أن يكتب بعد حرف «الباء» مباشرة حرف «النون» تكون نسبته حاصل ضرب ($\frac{١}{٢٨} \times \frac{١}{٢٨}$) المعادل لنسبة ($\frac{١}{١٠٠٠}$) تقريباً وهو احتمال ضعيف جداً ، وهكذا نسبةاحتمال أن يكتب بعد «النون» حرف «الياء» التي تكون حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثة ($\frac{١}{٢٨} \times \frac{١}{٢٨} \times \frac{١}{٢٨}$) المعادل تقريباً لنسبة($\frac{١}{٢٨٠٠٠}$) .

والكلام في نظام الطبيعة ـ الذي يكون كل جزء من اجزاءها كالعين والأفلاك والذرة ـ أعقد بكثير من آلة الطباعة ، حيث يكون احتمال عدم وجود علاقة ورابطة فيما بينها ، أو احتمال عدم وجود ناظم ذي شعور لها ، يشكل عدد الصفر الذي يقال بأنه عدم ، أي يحتمل أن يكون الناظم للطبيعة من غير ذوي الشعور ، ونحن نقبل هذا المقدار من الاعتقاد بوجود الله .

الأُستاذ الشهيد : يرجع كلام المهندس بازرگان إلى أُمور ثلاثة :

الأمر الأول : في وجود العلاقة بين العلة الصورية والعلة الغائية ، فإنه مما لا شك فيه وجود علاقة بين العلل الاربع ـ العلة المادية ، الصورية ، الفاعلية ، الغائية ـ مع بعضها ، فإن كان المقصود من ذلك هو العلاقة بينهما ، فالأمر كذلك ، وإن كان المقصود كون العلة الصورية والعلة الغائية شيئاً واحداً ، فالأمر ليس كذلك ، لأن العلة الصورية بمعنى الاختيار للأفضل ، والغرض منها هو ذلك الاختيار ، والهدف من وراء ذلك الاختيار هو ما يترتب على وجودها من الآثار ، أي أن العلة الفاعلية رأت أولاً أثر العلة الصورية فإختارتها لأجل ذلك الأثر .

والحروف التي ذكرتموها في المثال المتقدم هي التي تشكل هيئة خاصة يترتب عليها ذلك الأثر ، وهو التفاهم القائم بين الناس حول تلك الكلمة لما لها

من الهيئة الخاصة المتولد عنها المفهوم الخاص في الاذهان، وهذا المفهوم هو المفهوم المختار.

الأمر الثاني: وهو ما يتعلق ببيان «الطريق السالك» حول النظم الذي استند اليه المؤلف ـ وقد مرّ منّا بيانه ـ، فإن كان مقصوده منه النظم الناشيء عن العلة الغائية فهذا لا كلام لنا معه فيه، ولكن ـ وللأسف ـ الذي يظهر من اول كلامه إلى آخره هو أن مقصوده من النظم، النظم الفاعلي لا غير، وأما كون مقصوده شيء آخر لم يذكره هنا فذلك أمر آخر، فإنك لو طالعت كلامه من أوله إلى آخره لوجدته أنه يريد بالنظم في العالم، النظم الناشىء عن العلة الفاعلية ـ التي اسميناها بالنظم المترابط ـ لا شيء آخر، ولا توجد في كلامه أدنى اشارة إلى النظم الذي ذكرناه وذكرتموه.

الأمر الثالث: البيان الرياضي ـ وهو استدلال قوي ـ وفيه اشارة لما ذكرناه آنفاً، وهذا القانون ـ حساب الاحتمالات ـ من مكتشفات علماء العصر الحاضر، والذي أكثر العلماء التعرض له في بحث التوحيد، والمثال المعروف بينهم هو مثال النقود ،وذلك بأن نضع في جيبنا قطعتين من النقود يكون لكل منهما شكلاً خاصاً ... الخ.

وأما بيان المهندس بازرگان فهو تام من جميع الجهات، فإنه على حساب الاحتمالات الأمر كما ذكر، لأنه كلما تكثرت الاطراف تكثرت الاحتمالات بشكل يضعف احتمال الصدفة إلى درجة تقرب من اليقين.

ولو قال قائل: لعل ذلك جاء صدفة ؟ فإنه حينئذ لا يمكن الجواب عن هذا السؤال من الناحية الفلسفية، لكن نفس هذا المستشكل على يقين بأن الأمر

ليس كما يقول، أذكر لكم مثالاً آخر: أن التواتر في الإخبارات[1] مما يورث اليقين لدى كل أحد، فهل تأملتم في ذلك.

إن الإنسان يحتمل الخطأ أو الكذب في إخبار وكلام شخص واحد في الحالات الاعتيادية[2]، فلو جاء شخص واخبرنا بأنه ذهب إلى اوربا وأنه رأى المكان الفلاني وذكر لنا اسم المكان، وجاء آخر وأخبرنا بعين ما أخبرنا به الأول وأخبرنا ثالث بذلك أيضاً، فإن احتمال الخطأ والكذب موجود في كلام كل واحد منهم بمعزل عن كلام الآخر، وهكذا لو اخبرنا بذلك مئات الأُلوف من الناس فإن احتمال الخطأ في كلام كل واحد منهم موجود، فلماذا لا نحتمل الخطأ في كلام كل واحد، فنقول، بأن هؤلاء قد تبانوا على الكذب ؟

هذا في حال اننا نقطع بصحة الأخبار التي تحدث في العالم من دون أن نشك فيها، فنكتفي بالأخبار من دون رؤية المخبر، ومن ذلك ما ينقل قديماً في أمثلتهم بأن مكة موجودة، فإن الحاج كان قليلاً في ذلك الوقت لكن النقل وصل حد التواتر، فصار الإنسان لا يشك في وجودها كعدم شكه بوجود الشمس التي يراها بعينه، من دون أن يحتمل كذب المخبرين وإن كان يُحتمل كذب كل واحد منهم دون احتمال كذب الجميع، وهذا ما لا يمكن اقامة برهان رياضي أو فلسفي على بطلانه، وعلى فرض اقامة البرهان فإن ذلك الشخص على يقين من وجود مكان باسم مكة، والأمر في المقام كذلك.

وكذلك لو جاء شخص وقال بأن هذا الديوان الشعري قاله الشاعر المعروف سعدي في حال أن سعدي كان امياً لا يعرف معاني تلك الكلمات بل جلس ومسك القلم بيده وأخذ يخط على الورقة فصار شعراً، فإنه لا يمكن اقامة

---

(١) ان الطبع البشري يقتضي اليقين بالتواتر، فإن استدل على رد ذلك شخص فلا قيمة لذلك الدليل.

(٢) كلامنا في الإخبار المجرد عن القرائن المورثة للإطمئنان.

برهان نظير البرهان الرياضي أوالفلسفي على بطلان ذلك، ولكن في الوقت نفسه هو لا يحتمل ذلك بل على يقين بأن الامر ليس كذلك، ونحن لانريد شيئاً غير اليقين، ولا يلزمنا بعد ذلك اقامة برهان.

فمجرّد فرض العلة الفاعلية ـ بعنوان كونها المؤثر الوحيد في ايجاد هذا النظم ـ غير كاف، بل لا بد من مؤثر آخر ـ هو بتعبير القدماء المؤثر الجمادي وبتعبير علماء العصر المؤثر الفيزيائي ـ ذي شعور ودرك وعلم يتمكن من الاختيار لما يكون في نظره مناسباً، وهكذا يختار ثانياً بعد اختياره الأول، وهذا البيان بيان تام.

● **أود أن أذكر أمران لهما صلة بالموضوع على وجه الاختصار:**

الأمر الأول: أنه وقع الكلام حول الأشياء المخلوقة والمصنوعة التي نشعر بوجود النظم فيها، وهذه الموجودات إما فيها نوع من الشعور الابتدائي أو نظمها الناظم الموجد لها بهذا النحو، فالذين يريدون البحث في هذا الموضوع ممن يكون اتجاهه مادياً لا يطرح هذه المسألة بهذا الشكل، بل يقول: بأننا نرى في العالم أشياءً ناقصة وأُخرى على مستوى من الكمال، وأن هذه الاشياء بقسميها تتلاقح فيما بينها على مدى الزمان ـ وطبقاً لقوانين الطبيعة ـ فيبقى ما فيه امكان البقاء والحياة ويفنى الآخر، فإننا نرى اشياءً هي بالنسبة إلى الإنسان دون حد الكمال بكثير فما كان منها غير قابل للبقاء اخذ بالفناء التدريجي إلى أن زال نهائياً، وما كان فيه امكان البقاء تكامل على طول القرون والأعصار وبقى.

الأمر الثاني: هو أننا تحدثنا عن موضوع المخلوق والمصنوع ولم نتحدث عن القوانين الحاكمة في الطبيعة، وهذا نظير الحديث عن ما يصدره القاضي من حكم في القضية الكذائية كما لو أصدر حكم الاعدام ولكن لم نبحث عن كيفية نشوء تلك القوانين ومن هو واضعها؟ فإن ظاهر الأمر هو أن القاضي

حكم بالإعدام على فلان من الناس، ولكن واقع الحديث في تلك القوانين التي وضعت في زمان متقدم جداً.

ونحن لونظرنا إلى الطبيعة بمنظار العموم نجد أن فيها قوانيناً تحكم على بعض الأشياء بالبقاء وعلى أُخرى بالفناء والعدم، وأنا لا اريد البحث عن هذه القوانين من الناحية العلمية، لكن الإنسان أناني الطبع جداً حيث يرى نفسه من ذوي الشعور ويرى واضع تلك القوانين من غير ذوي الشعور، وهذه هي ألانانية الصرفة التي يرى الإنسان نفسه ـ وهو مخلوق ـ من ذوي الشعور وما عداه ليس من ذلك في شيء.

الأُستاذ الشهيد: يتضمن كلامكم على أُمور ثلاثة:

الأول: أنه يمكن أن يقول قائل: بأنه توجد إلى جنب النظام الذي تقولون أنه حاك عن التدبير أُموراً يعوزها النظم والتدبير، فإن هناك نقائص في العالم أيضاً إلى جنب تلك الأُمور التي يحكمها النظم والتدبير، وهذا ما سوف نطرحه فيما بعد ـ لو أحببتم ذلك ـ على شكل اعتراضات إن شاء الله.

الثاني: أن ما أشرتم اليه ـ والذي سوف نتعرض له مفصلاً ـ هو نظرية داروين التي اعتبروها ضربة قاصمة للإستدلال على نظام الخلقة، وتلك النظرية هي: عبارة عن إمكان توجيه بقاء الموجودات الحية من دون حاجة إلى فرض التدبير المذكور، وذلك أن نقول: إن الأصل في الأشياء هو العلة الفاعلية فيها، وأنه لا ارتباط لهذه العلة بالعلة الغائية اصلاً، فمن أجل وجود الأصلح نحتاج إلى فرض مئات الأُلوف من الموجودات الصادرة عن موجود واحد، فالموجودات التي لا صلاحية في بقائها تزول وتفنى، ويبقى هذا الموجود صدفة من بين الأُلوف وعشرات الأُلوف أو حتى مئات الأُلوف، ثم تنتقل خصائص هذا الموجود بحكم قانون الوراثة الى النسل الجديد، وهذا النسل الجديد أيضاً يكون

مئات من الأُلوف أو ملايين يفنى منها ما لا شأنية في بقائه ويبقى الباقي الذي هو أفضلها، وهذا الاختيار والانتخاب انتخاب طبيعي لا إرادي يجري في الطبيعة، والحاصل: انه يوجد نظام لا شعوري في العالم.

وهذا الكلام ذو أهمية خاصة، نقول: كلا، إن الأمر ليس كما يقول داروين فإن ما ذكره غير كافٍ في وجود النظم، وليس الكلام في صحة ما ذكره داروين أو عدم صحته، بل الكلام في أن هذه القوانين التكاملية التي ذكرها داروين هل تؤيد برهان العلة الغائية ولا تضرّ به؟ هذا ما سنتعرض له فيما بعد.

الثالث: وهو ما يتعلق بالنظام، وهذا النظام لا يمكن قياسه على قوانين المحاكم، فإن المقنن للقوانين البشرية شخص والمنفّذ شخص آخر، لأن وضع القانون نوع من التفاهم المشترك، والمقنن يقنن طبقاً لذلك التفاهم، فلو تصور شخص بأن لنظام العالم واضعاً مستقلاً عن خلقه فذلك تصور خاطىء، لأن القانون والمنفذين له ـ الذين يشكّل كل واحد منهم جزء من أجزاء الطبيعة ـ كلهم شيء واحد، ذلك أن لكل جزء من أجزاء الطبيعة دور في ذلك النظم العام.

اننا لا نقول: من هو خالق هذه الموجودات؟ ثم نقول: من هو واضع النظام الحاكم على هذه الموجودات؟ وكأن الموجودات أولاً خُلقت ومن ثم وضع لها النظام، ان الأمر ليس كذلك، فإنه ليس هناك إلّا جعل واحد على ما يصطلح في الفلسفة، فإن ايجاد تلك المخلوقات هو عين وضع النظام لها ووضع النظام لها هو عين خلقها.

هذا، ويوجد في كلامكم الأخير اشارة إلى أنه كيف يمكن أن يكون في هذا الموجود الصغير ـ الإنسان ـ نوع من الشعور والنظم ولا يوجد في هذا العالم على كبره؟!

وهذا الكلام مؤيد لما ذكرناه وسوف نتعرض لتفصيل الكلام فيه إن شاءالله.



برهان النظم

ـ ٢ ـ

النظم الناشيء من العلة الغائية

إلى هنا كان الكلام في دليل النظم، وقد ذكرنا معنى النظم في فصل معرفة الله تعالى، وأنه كان هناك دليلاً قائماً بنفسه حيث قلنا:

ان النظم ـ بالاصطلاح الفلسفي ـ هو النظم الناشيء من العلة الغائية لا من العلة الفاعلية، لأن النظم الناشيء من العلة الفاعلية هو الذي يقال فيه: ان لكل معلول وأثر علة ومؤثر وفاعل، وهذا النظم لا يصلح دليلاً على وجود الله، لأنه يقول: إن كل ما تقدم وجوده تقدماً رتبياً أو زمانياً على وجود شيء آخر كان الأول علّة والآخر معلولاً.

وأن لهذه العلة علّة اخرى، لأن كل شيء هو بحد ذاته علّة لشيء آخر، وهكذا ينشأ نظم لا إرادي في الأشياء.

ولنا نظم آخر ناشيء من العلّة الغائية، وهو أن يقال: إن المعلول وجد بنحو يحكي عن نوع اختيار في العلّة بحيث جعلت المعلول بهذا النحو دون ذاك، مع أنّه يمكنها جعله بنحو آخر، فهي قد اختارت للمعلول هذا النحو من الوجود من سائر الانحاء المختلفة، فلماذا انتُخب هذا النحو من سائر تلك الأنحاء؟ إنما انتخبت ذلك لأجل غرض خاص، ولذا فلابدّ أن يكون في جهة من جهات العلّة

شعور وادراك وارادة تعرف الهدف بواسطة ذلك الانتخاب.

فالعمدة في المقام هو العلّة الغائية التي يمكن أن تكون على أحد نحوين:

الأول: ان تكون هذه العلة الموجدة للمعلول هي بنفسها ذات شعور وادراك واردة.

الثاني: ان نفترض عدم ادراك الفاعل بأن يكون فوق ذلك الفاعل فاعل آخر هو الذي يسخر ويدبر أمر الفاعل الأول، فحكم ذاك الفاعل حكم الآلة بيد الفاعل الاعلى وتحت إرادته.

فالنظم الذي يقولون بأنه دليل على وجود الله تعالى ـ أو دليل على وجود ما وراء الطبيعة ـ هو النظم بالمعنى الثاني.

إن ما نقلناه في الجلسة الماضية عن كتاب الطريق السالك يرد عليه هذا الاشكال قطعاً لعدم تفريقه بين هذين النحوين من النظم، لان النظم الذي يذكره دليلاً على التوحيد هو النظم المستند على العلة الفاعلية، وقد إدعى المؤلف في كتابه بأن العلم لم يقل شيئاً سوى ذلك، بحيث لو تسأل من العلم لأدلّك على النظم الناشيء من العلة الفاعلية، وهذا النظم لاينفعنا في المقام لإحتفافه بنواقص كثيرة تقدمت الاشارة اليها في البحث السابق، والسبب في سلوك المؤلف المتقدم ذكره هذا المسلك هو تبنّيه في المسألة مبنىً ينتهي به في المآل إلى القول بذلك، فهو يريد ـ وكما ذكرنا ذلك في عبارته آنفاً ـ انكار القول بوجود ما وراء الطبيعة الذي لو قلنا به للزم علينا انكار النظم الغائي، أي انكار الاتقان الموجود في الصنع، واعتبار ذلك ناشئاً عن طريق الصدفة، وكذلك يؤدي انكاره إلى انكار الطبيعة وما وراءها، والقول بكفاية الإدراك والشعور الموجودين في متن اعيان الطبيعة، إن الاعتراف بذلك ـ كفاية الشعور الموجود في الطبيعة ـ ليس امراً سهلاً، تلك

الطبيعةالميتة التي تتبدل إلى طبيعة حية، وهي التي يسميها العلم بعد التحليل بالمادة، إن هذا ليس شيئاً يمكن الإنسان القطع به بهذه العجالة.

لقد سمعت أن للمؤلف المزبور كتاباً آخر حاولت مطالعته ـ لما سمعت أن فيه آراءً منافية لما ذكره في كتابه السابق، ومن حسن الحظ وجدت الأمر كما ذكر، فإنه ليس المسألة مسألة اختلاف نظر بل وجدت أن المباني التي استند اليها في الكتاب الأول غير المباني في كتابه الثاني، وان فيه الكثير من الأُمور هي عين الحقيقة أو قريبة منها، وهذا الكتاب يحمل عنوان «ذرة بى انتها» وهو في الواقع رد على كتابه الأول الطريق السالك.

إن المؤلف في كتابه الأخير لم يتعرض للبحث عن التوحيد ،لكنه ذكر جميع ما يبتني عليه من اصول في باب المبدأ والمعاد، فإنه حاول أن يوجه جميع حوادث العالم حتى المبدأ والمعاد ـ في كتابه الاخير ـ طبقاً لعنصري المادة والطاقة اللذين لم يكتف بالقول بهما ـ في كتابه الطريق السالك ـ حسب بل اضاف لهما عنصراً ثالثاً كان قد انكره في كتابه الأول، وهكذا تغير رأيه بالنسبة للإنسان حيث اعترف بالروح في الطريق السالك وأنكرها هنا، واعترف بالمعاد لكن على غير ما ذكره في الطريق السالك.

وعلى أي تقدير، فالنظم الذي نقول به هنا هو غير النظم الذي تبتني عليه العلوم، وهذه مسألة اختلف فيها الاوربيون وكانوا فيها على طائفتين: طائفة اعترفت بأصل العلة الغائية في العالم وأُخرى أنكرت ذلك، فمع أي الطائفتين ينبغي أن نكون ؟

ان القول بالعلة الغائية لا يمكن الاستناد فيه إلى العلم تماماً، بل لابد من الاستدلال عليه.

الصدفة ونظام العلة الغائية

ونتنبّه فيه على أمرين:

الأول: ان الصدفة ترادف النظم الفاعلي بما له من مفهوم العلة الفـاعلية، وذلك بأن يوجد الشيء بنفسه ومن دون علة لوجوده، وهذا ما لا يقول به أحد، ونحن لا نبحث فيه لعدم الجدوى في بحثه.

وأما الصدفة التي ترادف العلةالغائية، فهل لها وجود في العالم أم لا؟ وهل أن القائلين بالعلة الغائية ينكرون الصدفة في العالم مطلقاً أو يقولون بـوجودها أحياناً وان لم يكن كل ما في هذا العالم أمراً تصادفياً، فالصدفة موجودة في العالم لكن بمفهوم نسبي لا مطلق.

إن كل فاعل وكذلك كل علة ولو كانا من غير ذوي الشعور يسعيان لتحقيق هدف معين، بخلاف الصدفة وما يتولد عنها، فإن الصدفة تكون بـهذا الشكـل: وهو أنه لو كانت هناك علة فيها طرفان، كل طرف يسـعى نـحو تـحقيق هـدفه المعين، فإنه من الممكن أن يلتقي هذان الطرفان في نقطة مشـتركة، ولو التـقيا كذلك لنشأ منهما حدثاً معيناً، ونعبّر عن هذا الحدث بالصدفة، وفي هذا المعنى ما لو سار شخص في مسير معين، وسارت سيارة في مسير آخر فـالتقيا ـ مـن حيث لا يشعر سائق السيارة ولا ذلك الشخص ـ في نـقطة مـعينة مـن الطـريق فيتصادما، فإن هذا يكون من باب الصدفة، فهل يوجد في العالم مثل هذا النوع من الصدفة أم لا ؟ إن من المسلّم وجود مثل هذه الصدف في العالم دائماً، فـهل يمكن أن يكون للصدفة دور في خلق الأشياء ؟

لا مانع من أن يكون للصدفة في ذلك دور، وذلك لا ينافي القول بـالعلة الغائية، لكن هناك نظرية تتعلق بالمنظومة الشمسية وهي نظرية معترف بها اليوم، وعلى ما يقولون: بل إنها افضل دليل على انكار وجود العلة الغائية في العـالم،

وهكذا فيما يتعلق بالأرض حيث يطرح السؤال التالي: كيف وجدت الأرض ؟

إن أمثال هذه النظريات لا يمكن القطع بصحتها، فإنه يقال بأن الأرض كانت قطعة من الشمس انفصلت عنها جرّاء الحركة الشديدة للشمس، كما قد يمثّل لذلك بالنار التي بدورانها ينفصل عنها قدحات نارية، وهكذا الأرض فهي قدحة من قدحات الشمس، فإذا وصلت إلى حد معيّن صارت تحت تأثير قوّتين، قوة جاذبة تجرها اليها وقوة تبعدها عن المركز، فصارت الأرض تدور حول الشمس سنين بل قرون بل ملايين ومليارادات من السنين، حتى صار غلاف الأرض رقيقاً تدريجياً فصارت الأرض قابلة للحياة، ومن ثم وجدت فيها الحياة، فالعالم في الواقع هو وليد هذا النوع من الصدفة.

ونحن لا نريد اثبات صحة هذا الكلام أو عدم صحته، ولكن نقول:

إن هذا الكلام على فرض صحته هل ينافي هذا النظام القائم والذي تدور رحاه على نظام العلة الغائية ؟ وهل أن للطبيعة هدف تسير بإتجاه تحقيقه ؟

وهذا نظير ما إذا مررت إلى جانب بيت خرجت من ثنايا بناءه الأزهار، فتقول: كيف خرجت هذه الأزهار في هذا البناء؟ فإنه قطعاً كانت بذرة تلك الوردة موجودة حين البناء صدفة، أخذ تنمو بعد إكمال البناء، فإنه لا مانع من وجود هذه البذرة صدفة كما ذكرنا، ولكن خروجها صدفة لا ينافي حركة نفس البذرة وسيرها حسب طبيعتها من أجل تحقيق هدفها.

إن الكلام ليس في ان مثل هذه الصدف يحدث في العالم أم لا؟ انما الكلام في نفس الطبيعة، طبيعة الأشياء، فهل أن طبيعة الورد تسير نحو تحقيق هدف معين أم لا ؟

لقد كان الرجال في السابق يذهبون بعد النساء إلى الحمام خوفاً من سقوط نطفة رجل تحلّها الحياة تجلس عليها إمرأة فتعلق عن طريق الصدفة برحمها

فتحمل، وبعد العلوق في الرحم يأخذ الجنين في تكامله الطبيعي، ويسير بإتجاه تحقيق هدفه في الحياة.

فنحن عندما نقول ان النظام نظام غائي معنى ذلك: هو أن الأشياء في حركة تجاه اهداف وغايات مختارة ترجو تحقيقها، فالطبيعة مسخّرة تسير في مجراها الطبيعي، ولا مانع من أن توجد بعض المقدمات فيها صدفة، إذ لا منافاة بين وجود هذه المقدمات عن طريق الصدفة وبين أصل الطبيعة وأن لها مسيرها الغائي.

ثم أن ما نعبر عنه بالصدفة، فنقول: جاء الأمر الكذائي عن طريق الصدفة، انما هي اُمور نسبية، لأنها في منظار ضيّق تكون صدفاً، ولكن بمنظار أوسع لا تكون كذلك، بل لا يكون شيء في الطبيعة وليد الصدفة، لما قررنا من أن لكل شيء مسيره المحدد وهدفه المعين، فكل ما نتصوره من فعل الصدفة ليس منها في شيء، إن وقوع الحادثة مثلاً عندما تتضارب سيارتان ليس من غاية وهدف كل مِن سائقي السيارتين لأن كل منهما قد عين هدفاً ومسيراً معيناً وليست الحادثة من ذلك الهدف الذي رسماه وخططا له، وهذا الحادث في نظر كل منهما قد يكون من الصدفة لأنّه لم يكن في ضمن ذلك الهدف، ولكن ذلك ليس من الصدفة بلحاظ النظام العام للعالم، بل بالنظر الدقيق نرى ان وقوع حتى مثل تلك الحوادث التي نسميها بالصدف هي من هدف هذا النظام العام وجزءً منه، لأن القول بالصدفة ناشيء عن جهل الإنسان بعلل الأشياء، فإننا عندما لا نعلم بعلة حدوث شيء نقول جاء صدفة، فالذي يعلم بأن في هذه البقعة من الأرض بئراً أو كنزاً فيبدأ بحفرها إلى أن يعثر على الماء أو الكنز، فإنّه لا يقال لمثله أنّه وجده صدفة، لأنّه كان يعلم من البداية بوجود الماء أو الكنز في هذه البقعة، نعم قد يكون هذا الأمر في نظر الجاهل بوجود كنز أو ماء في هذا المكان المعين صدفة،

كما لو بدأ بالحفر لغرض آخر غير غرض العثور على الكنز. فالصدفة إذن أمر نسبي يختلف من شخص ـ يعلم بخصوصيات الشيء مثلاً ويسعى لتحقيقها ـ لآخر لا يعلم بشيء من ذلك، ومعنى ذلك: أن كل شيء في هذا العالم لو سار في مسيره الطبيعي وسعى لتحقيق هدفه المرسوم له لم يكن حينئذ للصدفة معنى، وكذا لا معنى لها في حق من يعلم تفاصيل وجزئيات هدفه في هذا العالم، إن العالم الذي يراه الإنسان مليئاً بالصدف ـ لمحدودية علمه وضيق افقه ـ لم يجيء في نظر من يعلم بتفاصيل وجزئيات كل شيء فيه صدفة، لوقوع العالم تحت تأثير وإرادة وعلم كلي يسيّره نحو الكمال، فلا شيء فيه يمتّ للصدفة بصلة، وان كل ما يحدث في هذا العالم هو طبعاً للنظام العام المرسوم.

الثاني: والأمر الآخر الذي نود الاشارة اليه هو أنه قد يتصور إنسان وجود منافاة بين ما يحدث في العالم عن طريق الصدفة وما توجده الصدف نتيجة ظروف خاصة وبين ما تحكم به تلك الظروف على الشيء وتحدد مسيره، حيث أننا نرى ان للطبيعة مسيراً محدداً تطويه للوصول إلى الهدف المعين، فهذه الأُمور الاتفاقية لا تنافي ما للطبيعة من هدف مرسوم، وبعبارة أُخرى: إن اهداف العالم والطبيعة تجري وفق قانون ومسير كلي عام، وليست هذه القوانين جزئية أو شخصية لنأتي ونبحث في ذلك الجزئي ونقول: كيف حدث هذا بهذا الشكل ولم يحدث بذاك الشكل.

تقرير آخر لبرهان النظم

قرر القدماء برهان بنحو آخر نذكره وننهي البحث، وتقريره: إنّا ذكرنا كيف يكون المعلول دليلاً وحاكياً عن علته التي كانت عالمة ومن ذوي الشعور، وان هذا المعلول جاء عن طريق الانتخاب والاصطفاء، وهذا ما يعبر عنه علماء

العصر بأنه انتخاب حاصل عن طريق حساب الاحتمالات[1]، حيث قالوا: بأن المعلول يجب أن يكون دليلاً على ان للفاعل ارادة وشعور، وأما بناءً على ما يعتمده المتقدمون من اصول كلية فبيان ذلك يكون بنحو آخر، وهو: ان المعلول كما يحكي عن وجود أصل العلة لوجوده وان لسان حاله ـ ان لي علة ـ كذلك يحكي عن بعض صفات وخصوصيات العلة الموجدة له، فالمعلول يبيّن عظمة العلة وأنه دليل على عظمتها، ومن المعلوم أن العلة الصغيرة والتي لا تعد شيئاً لا يمكنها أن توجد معلولاً عظيماً، لذا فإن احد شؤون العلة هو أن يكون معلولها آية وتجلياً حاكياً عن علم العلة، والمعلول يمكنه أن يعكس هذه الصفة ـ علم العلة ـ في وجوده، كيف؟ إن سبب ذلك واضح جداً، وهو أننا نعرف الكثير من شؤون العلل عن طريق معاليلها، وان كثيراً من الناس، يقول: اني لا أقرّ بوجود الشيء الكذائي ما لم أره لأني لا أومن بشيء عدا المحسوسات.

تطرق العلماء في مجال الفلسفة إلى موضوع يتلخص في كلام ديكارت: وهو أن ديكارت يعتقد وطبقاً لمباينه الفلسفية بضرورة التفكيك والمباينة بين الروح والجسم ويعتقد أن الروح هي من خصائص النفس الانسانية، إذ الروح تساوي العقل والعقل يساوي الادراك العام والعلم[2]، هذا في الإنسان وأما الحيوان فليس له روح، فإن الحيوانات هي عبارة عن آليات خالية عن الروح، ولكن هذه الحيوانات خلقت بنحو دقيق وعجيب بحيث يتصور الإنسان أنها من ذوات الارواح، وهكذا يعتقد بأن الحيوانات لا تدرك اللذائذ ولا تشعر بالآلام ولا بأي شيء آخر، فهي آلات صرفة فحسب لا فرق بينها وبين الآليات الحديثة

---

(١) وهذا ما اوضحه المهندس بازرگان وذكرناه في المحاضرة السابقة.

(٢) المراد من العلم هو ما نعبر عنه اليوم باكتشاف القوانين العامة للعالم.

سوى أنها ـ الحيوانات ـ أكثر دقة في الصنع ، حتى أنهم كتبوا في ذلك[1] أن طلاب ديكارت كانوا في دير وكان معهم كلب يؤذوه كثيراً بالضرب ، فكان الكلب يعوي من شدة الألم ، فيقولون : ما أعجب الدقة في صنع هذا الحيوان الذي يعوي عندما تضربه بحيث يتصور الإنسان بأن هذا الحيوان يفهم .

نحن نسأل يكارت : ما الذي يمنع الإنسان من الاعتقاد بأن للحيوان ادراك واحساس ؟ ذلك أنّا لا ندرك ولا نحس ما يدركه الحيوان أو يحس به من ألم وغيره ، سوى أننا نرى آثار ذلك عليه لا شيئاً آخر .

وهذا الكلام ـ المنسوب لديكارت ـ سخيف ومضحك للغاية ، فإنه لا يوجد لدينا أدنى ترديد بأن للحيوان روحاً وادراكاً ، وأنه يشعر بالألم واللذة ، وأننا لا نعلم بذلك إلّا من تلك الآثار التي نراها على الحيوان ، فنعلم أن لهذا الفرس ولذاك الخروف روحاً ، نعرف كل ذلك من الأثر والمعلول فننتقل منهما إلى ما هومن شؤون العلة وذلك هو علم الحيوان وادراكه وشعوره ، وهذا هو نوع من انواع الايمان بالغيب الذي ينكره هؤلاء ، اذ يقولون : إنا لا نؤمن إلّا بالحس ، فإن هؤلاء لو حلّلوا مدركاتهم لوجدوا نصفاً من مدركاتهم وعلومهم هي من الإيمان بالغيب .

فنحن نؤمن بالغيب عن طريق هذه الظواهر وتلك الشهادة ، ونفس هذا الكلام يجري في حقنا نحن البشر ، فإنه لا دليل ينفي احتمال كون الإنسان كالآلة ، فأقول مثلاً : أني أفهم جيداً وحيث اني ادرك نفسي ادراكاً مباشراً فلي بذلك علماً حضورياً ، اعلم أني ادرك ، ولكن ما حال زميلي فمن اين اعلم أن لزميلي ، روحاً ؟ لعله آلة دقيقة الصنع لا تدرك شيئاً ، لكنه يجيبني عندما أتكلم

(١) ذكروا ذلك على ما أعتقد في سير الحكمة في اوربا .

معه. هنا أيضاً لنا علم بتلك الحالة المعنوية ـ الروح ـ عن طريق تلك الاثار الظاهرية لا شيئاً آخر، وإلى جنب علمنا بالروح فيه ننسب اليه صفاتاً أُخرى من قبيل قولك: فلان مؤمن أو رجل صالح أو قاسي القلب إلى غير ذلك من الصفات والشؤون التي ندركها بواسطة تلك الآثار، بناءً على ذلك: يمكن أن تُظهر تلك المعاليل صفات عللها وتحكي عنها خارجاً، فتكون مظهراً لتجلي عظمت العلة وعلمها، وهذا هو ما يعبر عنه القرآن بالآيات التي هي مظهر من مظاهر تجلّي صفات الخالق من الحكمة والقدرة والعلم.

ثم إنا لا نرى حاجة لذكر تطبيقات ومصاديق للبحث من ثنايا زوايا العالم خصوصاً عالم الحيوانات، لكون البحث في ذلك مفصلاً لا ينتهي حتى بعد سنين من البحث فيه، هذا مضافاً إلى ما كُتب في هذا المجال من كتب عديدة يعلم بها أكثركم. انماالكلام في كيفية دلالة تلك الآثار وقد بيّنا ذلك، بقي علينا ان نشير إلى بعض الكتب التي أُلفت في هذا المجال:

١ ـ هناك كراريس كتبت في ذلك نوصي الشباب بقرائتها، منها كتاب ترجم في السنوات الاخيرة يحمل عنوان: «راز آفرينش إنسان»[1] وقد أوصيت كراراً بمطالعته، لمؤلفه البروفسور الامريكي كريسين موريسن.

٢ ـ من جملة الكتب الجامعة والمفيدة التي طالعتها في هذا المجال كتاب جيد يحمل عنوان: «إنسان موجود ناشناخته»[2] لمؤلفه الكسيس كارل.

٣ ـ هناك أيضاً كتب صغيرة وكبيرة أُلفت في عالم الحيوانات وغيره، منها كتاب: «شگفتيهاى عالم حيوانات»[3] وهو أيضاً كتاب نافع، وهناك كتب أُخرى

(١) «اسرار خلق الإنسان».
(٢) «الإنسان ذلك المجهول».
(٣) عجائب عالم الحيوانات.

عن التشريح وعلم النبات والفسلجة، وكلها كتب مفيدة.

سمعت من أحد الأصدقاء أخيراً ان هناك كتاباً يحمل عنوان: «حيات وهدفداري»[1]، وقد كنت أرغب في أن يترجم هذا الكتاب لما سمعت من أنه كتاب مفيد، وعلمت أخيراً بأن هذا الكتاب ترجم، إلى هنا نكتفي بهذا المقدار من الكلام في هذه المسألة.

برهان الهداية

ويختلف هذا البرهان عن برهان النظم المتقدم[2]، وذلك ان برهان النظم يرتبط بالهيكل العام للموجودات الذي يحكي الوضع العام فيها، نظير كون الخالق لها عاقلاً ومدبراً ومن ذوي الشعور أوهو تحت تدبير وتسخير مدبر ومسخّر آخر.

وأما برهان الهداية فهو أهم من ذلك لكونه يرتبط بذوات الأشياء وعملها، أي أن هذه الموجودات بعد خلقها تعمل عملاً عجيباً يوحي إلى وجود شيء أو قوة محركة نورية ـ سمّها ما شئت ـ في ذوات تلك الموجودات تهديها وتسوقها نحو الكمال، وهذا مما أكّد عليه القرآن الكريم في آيات متعددة، بحيث لم نجد في غير القرآن تفكيكاً بين النظم والهداية كتفكيك القرآن بعنوان كونهما دليلين مستقلين، وقد قرن القرآن بينهما في اربع آيات ذكر كل منهما مستقلاً عن الآخر:

١ ـ قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام عندما سأله فرعون: **﴿من ربُّكما يا موسى﴾** فقال: **﴿ربُّنا الَّذي أعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾**[3].

---

(١) «الحياة الهادفة».

(٢) سوف نقرره اجمالاً ونكل تفصيل الكلام فيه إلى المحاضرة القادمة.

(٣) طه: ٥٠.

فقوله: «ربُّنا الذي ...» عبارة عن النظم العام، وقوله: «ثم هدى» أي بعد أن أوجد النظم في كل شيء بإتقان الصنع هداه سبيله، وهذا أمر مستقل عن ذاك.

٢ ـ قوله تعالى: **﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعلىٰ، الذي خَلَقَ فسوَّىٰ، والَّذي قَدَّرَ فَهَدى﴾**[١].

٣ ـ قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام: **﴿الَّذي خَلَقني فَهُوَ يَهدِينِ﴾**[٢]، وقد تمسك عليه السلام بعد قوله **﴿الَّذي خَلَقَنِي﴾** بالهداية على وجه الاستقلال عن دليل الخلق.

٤ ـ قوله تعالى في اول ما أنزله على النبي صلّى الله عليه وآله من الآيات[٣]: **﴿إقرأ بإسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإنْسانَ من عَلَقٍ، إقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بالْقَلَمِ عَلَّمَ الإنْسانَ مَا لَم يَعْلَمْ﴾**[٤]، فقوله تعالى: **﴿إقرأ ـ إلى قوله ـ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ﴾** بيان لأصل الخلق، وقوله تعالى: **﴿الَّذي عَلَّمَ بالْقَلَمِ﴾** بيان للهداية الخاصة المرتبطة بالإنسان التي موضوعها العلم والقراءة والكتابة، وقد ذكر ذلك على نحو الاستقلال أيضاً.

قد يقال: ان برهان النظم ليس دليلاً مستقلاً برأسه بل هو متحد مع دليل النظم لِما ذكرتم من ان الهداية ترتبط بعمل المخلوقات، وهذا العمل بهذا النحو الخاص هو من لوازم ذوات هذه المخلوقات، نظير السيارة التي لا كلام في شيئين منها، الأول: ما يرتبط بالتركيب العام للسيارة والدقة والنظم فيها.

الثاني: ما يرتبط بكيفية عملها الذي هو من لوازم تلك الدقة وذلك النظم،

---

(١) الاعلى: ١ ـ ٣.

(٢) الشعراء: ٧٨.

(٣) هاتان الآيتان الأخيرتان تدلان على المطلوب مع اختصاصهما بالإنسان.

(٤) العلق: ١ ـ ٥.

وهكذا في مخلوقات العالم، فإنه من لوازم كونها ذات نظم ودقة هو عملها الدقيق والهداية الكامنة فيها، فإن هذين الامرين ليس كل منهما بمعزل عن الآخر. فإنه يقال: ان الأمر في المخلوقات يختلف عنه في المتقدم، فإن الهداية في المخلوقات ليست أمراً زائداً على النظم ولا هي من اللوازم القهرية لنظام المخلوقات، بل هناك جاذبة في تلك المخلوقات هي التي تجرّها بإتجاه طريق بذاته وتهديها اليه، ونكل توضيح ذلك إلى المحاضرة القادمة.

الجبر العِلّي

لعلكم سمعتكم كرارً بالجبر العلّي الذي هو عبارة عن الضرورة التي لا يمكن التخطّي عنها ويكون خلافها محالاً، فهل هذا الكلام صحيح أم لا؟ وهل يحكم العالَم مثل هذه القوانين؟

لابد من الاعتراف بأننا نقبل هذا الكلام بلحاظ ونرفضه بلحاظ آخر، فإن كان المراد من الجبر العِلّي حصر العلة بالعلة الفاعلية ـ كما هو مراد من يلهج بذلك ـ وأنها هي المؤثرة في العالم فتكون النتيجة قهراً هي وقوع ما يكون معلولاً لتلك العلة الفاعلية، وهذا ما نرفضه.

وان كان المراد بذلك كلا العلتين الفاعلية والغائية وسائر العلل الاخرى، بأن يقال: المراد هو اجتماع هذه العلل جميعاً، فإن اجتمعت استحال تخلف المعلول عنها وكان وقوعه قهرياً، وهذا الكلام في نظرنا تام، وقد أشرنا اليه آنفاً عند الحديث عن الهداية[1]، وبذلك نختم الكلام عن برهان النظم.

---

(١) حاولت الفلسفة الميكانيكية توجيه حوادث العالم بناءً على هذا الاصل الذي هو القول بالجبر العلّي، وجعلوا ذلك في قبال القول بالعلة الغائية.

[حوار مفتوح]

● ان ما ذكره الأُستاذ المطهري عبارة عن أمرين:

الأول: مسألة العليّة، وهذا ما هو معترف به منذ القديم من أن لكل ظاهرة في العالم علة.

الثاني: اختلاف الماديين مع الإلهيين، حيث قال الماديون بأن العلل المتساوية يتولّد عنها معلولات متساوية، بناءً على ذلك لا يكون معنى للقول بالصدفة، لأن ما نسميه بالصدفةهو عبارةعمّا يتركب من مجموع علل، وبما أننا نجهل وجود بعضها وكيفية تأثيرها نقول جاء ما يتولد عنها صدفة، وقد عمّم الماركسيون ذلك على جميع الموجودات الحيّة أيضاً، غير أنهم بالنسبة للإنسان قالوا: لا يوجد مقياس ومناط واحد يصح على ضوءه تقييم هذا الحكم في حقّه، بخلاف المادة التي يمكن تعميم الحكم فيها من المورد الواحد إلى موارد متعددة كسقوط الحجر الذي يمكن تعديته لسائر الموارد واستنباط قانون الجاذبية منه مثلاً، أما الإنسان فهو غير تابع لقانون معين.

بناءً على ذلك، سينتفي ما قلتم من ان النظم قد يكون ناشئاً من العلة وقد يكون ناشئاً من الإرادة، لعدم وجود ارادة حينئذٍ مع كون العلل المتساوية يتولد منها المعلولات كذلك، وهذان الإثنان ـ العلل المتساوية والمعلولات المتساوية ـ معاً يشكّلان في عالم الدنيا هذا النظام الذي نراه قائماً، فيكون احتمال وقوع هذا النظام القائم ـ طبقاً لقانون حساب الاحتمالات ـ عن طريق الصدفة صفراً، فإن اعترفنا بالنظم في العلل سيكون الانتخاب الذي ذكرتموه منتفياً ويتبعه في ذلك انتفاء الهداية أيضاً.

نعتقد نحن الموحدون بأن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن ان توجد

اعتباطاً، أو توجد ولا يكون لها هدفاً معيناً، لكن الماديين يقولون في جواب ذلك: اننا نعترف بوجود نظام في الطبيعة لكن هذا النظام الذي نراه قائماً هو وليد عدم النظم الحاكم على الطبيعة لمليارادات من القرون من عمر الأرض والكائنات في العالم، وهو وليد التجارب والاختبارات لكرّات وكرّات، نظير الإنسان الأُمي الذي يضرب على أزرار آلة الطبع فإنه ولو لمرات عديدة سوف يتمكن من كتابة سطر واحد ذو معنى ومفهوم، وحيث أن دفعات الاختبار كانت كثيرة جداً لا يكون احتمال وجود هذا النظام عن تلك التجارب العديدة محالاً.

هذا، ولكن العلم أجاب عن ذلك وأثبت خطأه من الناحية الرياضية، فإننا نعترف بصحة ما لو كان الاختبار متعدداً كان وقوع الحوادث النادرة الاتفاق قليلاً، لكن لنرى كم مرة تكررت هذه التجربة وعلى طول مئتي مليون قرن ـ على ما ذكروا ـ من عمر الأرض، بحيث لو نقلنا هذا العدد من السنين إلى الأيام والساعات التي على تقدير وقوع كل حادثة من الحوادث منها في كل ساعة مرة لكان عدد التجارب من حين وجود الأرض إلى اليوم ـ الذي استقرّت فيه الموجودات على ما هي عليه ـ كبير جداً.

ان احتمال كون اعضاء بدن موجود حي كالانسان مثلاً جاءت عن طريق الصدفة ـ بأن صارت فيه العين بهذا الشكل الخاص والشعر بتلك الكيفية الخاصة ـ ضعيف جداً، بحيث لو قسنا عدد التجارب التي صارت فيها العين عيناً بهذا الشكل إلى عظمة الافلاك وسائر الكائنات الاخرى ومدى الارتباط الحاصل بينها نتيجة تلك التجارب لكان الرقم كبيراً جداً.

الأُستاذ الشهيد: ان ما ذكرتموه ـ من ان أصل العليّة[1] شيء وكون العلل

(١) هو ان يكون لكل معلول علة.

المتساوية التي يتولد عنها المعلولات المتساوية شيء آخر، وان الأول مورد اتفاق الجميع بخلاف الثاني الذي وقع الاختلاف فيه بين الماديين والالهيين ـ كله غير تام، فإنا نسلّم اتفاق الجميع على القول بأصل العليّة وهذا ما لا بحث فيه، انما الكلام فيما ذكرناه في اصول الفلسفة من بحث «الضرورة والامكان» المقالة الثامنة والتاسعة، من أنه يستنبط من أصل العليّة اصلان آخران:

الأول: أصل الضرورة[1]، ومفاده: أنه لو وجدت العلة لإستحال تخلّف المعلول عنها، وهكذا لو كانت العلة ناقصة بفقد شرط من شرائطها لاستحال وجود المعلول بتبعها.

الثاني: أنه اختلف علماء الفلسفة الاوربيين في أن العلل المتساوية تكون منشأً لمعلولات متساوية، وان المعلولات المتساوية متولدة عن علل متساوية، وقد أنكر الالهيون الاوربيون ذلك وأخطأوا في انكارهم، ونحن نعلم منشأ وقوعهم في الخطأ، ذلك أنهم قالوا بأن «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، والواحد لا يصدر إلّا من الواحد» ونتيجة ذلك هي أنه لو كان لدينا علتان واقعيتان متساويتان يستحيل ان يكون معلوليهما غير متساويين، وهكذا لو كان معلولان متساويان فإنه من المستحيل ان يكون علتيهما متساويتين.

أما بالنسبة للإرادة والاختيار في العلل[2]، فقد اعتبر العلماء الاوربيون وبعض علماء المسلمين من المتكلمين منافاة الإرادة والإختيار لأصل العليّة والمعلولية ـ وهو ان يكون للعلة المعينة معلولاً معيناً قطعاً ـ وجعلوهما كالضدين الذين لا يجتمعان، فقالوا: اما نعترف بالإرادة والإختيار وننكر أصل الضرورة

---

(١) وقد فرّقنا بين هذا الاصل وبين ما يعتقده الماديون من أن العلل المتساوية يتولد عنها معلولات متساوية دائماً.

(٢) هذا الكلام إلى اليوم موجود في العالم الأوربي، ويقول به بعض العلماء من المتكلمين الاسلاميين.

ـالعليّة والمعلولية ـ أوالعكس.

ثم ان القائلين بأصل الضرورة قالوا: بأن من لوازم الاعتراف بهذا الأصل هو إمكان التحوّل، واما القائلون بالإرادة والإختيار فقالوا: بأن امكان التحوّل والتغيّر هو نظير أفعال البشر وما يجري في الدنيا من حوادث لا تكون إلّا بتدخل الإرادة الإلهية.

وقد طبّل الماديون لزخرف هذا الكلام ليتمكنوا من اقناع الناس بأن قضية التحول هي من المسلّمات، وبالنتيجة نفي القول بالإرادة والإختيار، في حال أن هاتين القضيتين لا ربط لإحداهما بالاخرى، لأن قانون العليّة عام ضربت أطنابه في جميع أرجاء العالم، بحيث صار من المستحيل انفلات موجود من هذا القانون سواء كان ذلك الموجود مختاراً أو مجبراً، وأما كيف يمكن ان يتصور كون الموجود مختاراً وفي الوقت نفسه يكون تحت تأثر قانون العلة والمعلول أو قانون الجبر العلّي والمعلولي؟! هذا البحث هو من أبحاث الجبر والاختيار وهو ليس محل الكلام، ولعلّنا نتطرق للحديث عنه في مباحث التوحيد القادمة، وسوف نثبت اختيار الإنسان في مقابل القول بكونه مجبراً ان شاء الله.

بقي شيء نود الاشارة اليه وهو ما أفاده الأخ المهندس من أن الماديين أضافوا شيئاً آخر، وهو أنهم عندما يطلقون لفظ العلة مرادهم من ذلك وهو العلّة التامّة التي تتمثل في الأُمور المادية لا شيئاً آخر، فالكلام في أن هذه العلل المادية هي لوحدها مؤثرة في ايجاد معلولاتها أم هناك علة أُخرى دخيلة في ذلك؟ أي هل هذه الأسباب المادية هي لوحدها مؤثرة في هذا النظم أم هناك علة لابد منها؟ فتكون تلك العلل المادية حينئذٍ عللاً غير تامة، بل جزء العلة التامة!

فالبحث في أنه أساساً هل يوجد قانون العليّة أولا؛ لا في الجبر العلّي والمعلولي، وانه هل هناك ضرورة علّية ومعلولية أم لا؟

وليس الكلام أيضاً في أن العلل المتساوية هل يتولد عنها معلولات متساوية أم لا؟ بل الكلام في الاسباب والعلل المؤثرة، فكم هو مجموع تلك العلل الدخيلة ؟ حينئذ يكون البحث ـ على ما يصطلحه المناطقة ـ بحثاً صغروياً لا كبروياً، أي أننا لا نناقش في أصل العليّة العام، وهل ان هذه الاسباب المحدودة التي يشير اليها الماديين كافية في ايجاد المعلول أو هي جزء العلة ؟ قال هؤلاء : أنها بمثابة العلة التامة، وقال من سواهم بكونها جزء العلة، أو هي بتعبير آخر : واقعة تحت تأثير وتسخير علة أعلى منها، اذ أنه لولا تلك العلة لما كانت هذه العلل كافية في التأثير لوحدها.

فمتى ما أثبت الماديون كفايةهذه العلل ثبت صدق دعواهم وإلّا فلا.

والحاصل : هل أن ما تركّب منه الموجود الأول في العالم ـ الذي منه وبسببه وجدت سائر الموجودات ـ كافٍ في كونه علة تامة لسائر الموجودات الاخرى أو أن هذه التركيبات أقصى ما يمكنها جعل الاستعداد في الأشياء لكونها شيئاً بالفعل ؟ وهذا الاستعداد على ما ذكره المعترض بمعنى القوة في الشيء، فالبحث مع الماديين صغروي يرجع إلى كون هذه الاسباب التي نعرفها أسباباً كافية لإيجاد المعلول أم لا؟ فتقولون ـ وطبقاً لحساب الاحتمال الذي يهبّ لنصرتكم ـ : بأن هذه الاسباب الموجودة غير كافية، لأنها إن كانت كافية فلا يكون وجودها كذلك إلّا عن طريق الصدفة، فلابد إذن من وجود علة وسبب آخر له التأثير في ايجاد هذه الموجودات.

إني لا أُريد أن أقول بأننا ننكر القانون المعروف ـ تساوي العلل يتولد عنها تساوي المعلولات ـ وأن هناك اختلافاً بين الماديين والموحدين في ذلك، لأن القانون المذكور قانون علمي لا يمكن انكاره بحال، إنما البحث في أن هذا القانون هل يصدق في حق الموجودات الحية أم لا؟ إنه ليس من حق أي أحد أن

يبتّ في الجواب عن المسائل الفيزيائية عدا ما يثبته المختبر، فيقول: بأن العلل المتساوية يتولد عنها معلولات متساوية أم لا يتولد عنها شيء، لكن حلّ مكان هذا القانون قانون آخر وهو «قانون عدم الضرورة» القائل: إن العلل المتساوية لا تنتج بالضرورة معلولات متساوية، وان كان احتمال تولد معلولات متساوية من العلل المتساوية قوياً، وهذه هي نظرية انشتاين من أنك لو وضعت شيئين إلى جنب بعض، أحدهما يعرضه الحرارة والآخر البرودة، فإنه ومن الناحية الفيزيائية سوف تسري الحرارة من الشيء الذي تعرضه الحرارة إلى الذي تعرضه البرودة، وطبقاً لقانون عدم الضرورة يمكن ان يتبادل هذين الشيئين الحرارة بينهما فيكون الشيء البارد أكثر برودة والحار أكثر حرارة، وحيث ان قانون حساب الاحتمالات يصدق على ذلك بالجملة، ولمّا رأينا ما أثبتته التجربة كراراً وفي أغلب الأشياء، قطعنا بصحة هذه القاعدة.

غير أن النكتة الأساسية هي أننا نقول: بأن الأُمور المادية التي تحكمها قوانين خاصة يمكن أن يستنبط منها أُمور أُخرى، وأن الموجودات الحية أيضاً تحكمها قوانين أُخرى، وتصدق عليها علل وأسباب مغايرة.

الأُستاذ الشهيد: لابد أن نرى هل أن العلم المعاصر أبطل قانون عدم الضرورة أم لا؟ هذا ما يحتاج إلى مزيد توضيح، فإني قد أشرت إلى ذلك في مؤلفاتي كراراً وهو أن قانون العليّة هل قانون فلسفي أو قانون علمي؟ فإن مفهوم ما يصطلح عليه العلم بالعليّة هو غير المفهوم في المصطلح الفلسفي، وهذا ما ينفعنا في المقام، فما تعارف عليه في العلم المعاصر أنه علة لا يصدق عليه ذلك في الفلسفة، وأن الذي يرفضه العلم هو ذاك لا مورد بحثنا.

إن الفلسفة تصطلح على الأشياء ـ التي هي علل في نظر العلم ـ بالمُعِد لا العلّة، فالأُمور والحوادث الواقعة الواحدة تلو الاخرى التي تتقدم كل منها على

لاحقتها تقدماً زمانياً هي في نظر العلم عللاً ومعاليلاً ، وان هذه العلل يجب أن تقع في زمان متقدم على المعلولات ، فالأب مثلاً علة لوجود الإبن ، لكنها في نظر الفلسفة ليست كذلك ، فإن الفلسفة ترفض التقدم الزماني للعلة على المعلول ، وان أسمى ذلك العلم بالعلة والمعلول .

ان من المستحيل انفكاك العلة عن المعلول انفكاكاً زمانياً ، ومن هنا فتحت الفلسفة نافذة أُخرى على العالم فصارت تعبر عمّا يعبر عنه العلم بالعلة «المقدمة ، أو المعد» ، فالعلة الواقعية هي العلة التي تُوجد المعلول ، وتتقارن مع وجوده تقارناً زمانياً ، وهذه العلّة علّة باطنية وغيبية هي التي توصله إلى الله تعالى ، فالعلل في نظر الفلسفة تجد حكم الماء الذي يراد نقله من مكان لآخر ، فإنه يحتاج إلى شق نهر يجري فيه أو أي واسطة أُخرى ينتقل عبرها ، فما يورده الماء من ضغط قوي هو قطعاً غير ذلك النهر ، كذلك هذه الأُمور التي يقال لها أنها عللاً وما هي من العلل في شيء لعدم صدق قانون العليّة عليها ، فقانون العلل المتساوية توجد معلولات متساوية أو لا توجِد[1] لا يجري في الفلسفة ، وكذا قانون العليّة والجبر ، نعم يمكن جريان قانون العليّة بمعنى واحد ومفهوم فارد ، فلو أردنا اقتناص قانون العليّة من المحسوسات فلا يتم ذلك في الفلسفة ، بل حتى لو أُريد اقتناصه من العلم نفسه فإنه حينئذ لا يخلو من اشكال فيه .

---

(١) لوكان المقصود من العلل هو هذه العلل المادية أي المواد التي تكون إحداها علة للاخرى فالأمر فيها كذلك .

(ب)

طريق الهداية

في

الموجودات



طريق الهداية في الموجودات

ـ ١ ـ

خلاصة تقرير برهان النظم

تتلخص طرق معرفة الله تعالى ـ كما تقدم ـ في ثلاثة طرق :

الف ـ طريق الفطرة والقلب والحس .

ب ـ الطريق العلمي الذي يستدل به على وجود الله من طريق المخلوق .

ج ـ الطريق الفلسفي .

ثم قلنا ان الطريق العلمي ينشعب إلى طرق ثلاثة أيضاً :

الأول : النظم في المخلوقات .

الثاني : الهداية في الموجودات .

الثالث : طريق أصل الخلق والايجاد .

فالأول هو أن يقال : أننا نرى في هذه الموجودات نظاماً خاصاً حاكياً عن نوع من التدبير فيه ، وهذا التدبير يضاد الصدفة ويعاكسها لأن الصدفة لا يمكنها أن توجد مثل هذا النظم الخاص .

والثاني : أن يقال : أن في هذه الموجودات نوع من الهداية والتسخير الخاص ، وهذا هو موضوع بحث هذه المحاضرة .

والثالث : هو ما يقال : من أن هذا العالم مخلوق مع قطع النظر عن كونه ذي

نظم وهداية خاصّين، وسيأتي البحث مفصلاً فيه.

ثم إنّ فصلنا بين برهاني النظم والهداية ليس هو ابتكار منّا لذلك وإن لم أجد أحداً تعرض للتفريق بينهما بهذا الشكل بل ذكروهما في دليل واحد سوى الفخر الرازي على ما يستفاد من كلامه وهو مستنبط من القرآن الكريم الذي ذكرهما طريقين وبرهانين منفصلين.

وحيث ان الكتب العلمية والفلسفية لم تتعرض لهذا التفكيك بين هذين البرهانين ـ كما في القرآن الكريم الذي فتح لكل منهما حساباً خاصاً ـ فإنك قد تجد في بيان هذا البرهان نوعاً من التشويش؛ لكني اعتقد ـ وهو الحق ـ أنهما دليلان مستقلّان، وقد أخطأ من تصورهما دليلاً واحداً لقربهما الشديد من بعضهما الذي يوهم كونهما دليلاً واحداً.

الفرق بين برهان النظم والهداية

ترتبط قضية النظم في المخلوقات بأصل الخلقة والبناء العام للموجودات الذي يحكي دخالة التدبير والعلم والارادة فيها، إذ لا يمكن ان يكون الوضع العام في الخلق وليد الصدفة أو نتيجة اجتماع مجموعة من العلل.

مثال ذلك: ضربنا لذلك ـ آنفاً ـ مثال الكتاب أو الورقة المطبوعة التي يحكي ترتيب الحروف والكلمات فيها عن تدبير الكاتب لها وأنها لم تأتِ بهذا الشكل المنظم اعتباطاً بل جاءت وفق أمر مدروس ودقيق، هذا هو النظم ليس شيئاً آخر، واليه تشير جملة من الآيات، منها قوله تعالى: **﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شيءٍ﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿رَبُّنا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿أَفَلا يَنْظِرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾**[3].

---

(١) النمل: ٨٨.

(٢) طه: ٥٠.

(٣) الغاشية: ١٧ و ١٨.

التفكيك بين النظم والهداية

ثم انه مضافاً إلى هـذا الاتـقان فـي الصـنع يـوجد أمـر آخـر فـي تـلك الموجودات ، وهو أنها بعد ماخلقت بهذا النحو المتكامل أُوجد فـيها نـوع مـن الهداية ، كيف ؟

ان ما يقابل النظم هو الصدفة ، فلو أنكر شخص حكاية هـذا النـظم عـن التدبيـر والارادة والعلم للخالق وقال بأن ذلك جاء عن طـريق الصـدفة فـلابد حينئذ من الاستدلال عن طريق آخر وهو طريق الهداية ، فنقول : هل هذا النظم والدقة في الصنع الذي نشاهده في جميع هـذه المـوجودات مـن الإنسـان إلى النبات إلى الحيوان ـ وحتى الجمادات إلى حدّ ما ، حيث سنذكر دليلاً على ذلك ـ هو لازم قهري من لوازم هذا الصنع ، أو هناك قوّة مسخِّرة ومسيّرة لها دور مباشر في توجيه وتدبير هذه الموجودات ؟ قد يكون شيء من اللوازم القهرية للـصنع في موجود ما كما في مثال السيارة ، حينئذٍ يكون الكلام كل الكلام متوجهاً نحو أصل صنع السيارة بهذه الكيفية الخاصة ، فنقول : من الذي صنع هذه السـيارة ؟ فإن من لوازم وجود هذه السيارة بهذا الشكل هو أنك تدير المـفتاح نـحو جـهة معينة فيشتغل المحرك ثم تضع رجلك على صفحة البنزين تجد أن البنزين يتبدل بواسطة المحرّك إلى غاز فتتحرك السيارة ، فعمل السيارة بهذا النحو ليس شـيئاً غـير صـنعها بـهذا الشكـل الخـاص بـل هـو مـن لوازم ذلك الصـنع القـهرية ، وكذلك الساعة فإن صنعها بهذه الدقة والنظم هو عين عملها وحسـابها للـدقائق والثواني لا شيء آخر ، وهكذا جهاز الهاتف فإن التكلم بواسطته هـو مـن لوازم صنعه بهذه الدقة .

نحن نريد أن نعرف هل أثبتت التجربة العـلمية التـي أُجـريت فـي حـق الموجودات أن كل ما يجري فيها هو من لوازمها الذاتية؟ وهل أن البـذرة التـي

تضرب بجذورها الدقيقة في الأرض حتى تصبح شجرة يكون عملها كعمل السيارة؟ أي لا مناص لها من ذلك بل يجب ان يكون عملها ذلك، وهذا الوجوب بمعنى أن عملها هو من لوازم صنعها وماديتها، أو الأمر فيها ليس كذلك ؟

مما لا يخفى أن هناك جملة من العوامل المساعدة على العمل بهذه الكيفية بحيث لو فقد أحد هذه العوامل لحدث خلل في العمل بصورة صحيحة، لكن وعلى كل حال عمل تلك البذرة التي تصير شجرة ليس لازماً قهرياً من لوازم كونها بهذا الشكل، وهذا ما نريد إدعائه من أن في الموجودات أمران، أحدهما: نفس البناء العام والهيئة الخاصة للموجود.

الآخر: كيفية عمل ذلك الموجود بهذا النحو الخاص.

النظم، الهداية والخلق في القرآن

نعتقد أن القرآن الكريم هو أول من طرح هذا التفكيك بين هذه الامور، وقد استندنا في ذلك الى جملة من الآيات، وكل من ذكر ذلك ـ النظم والهداية ـ ذكره بصورة دليل واحد سوى الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى **﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعلَى﴾**[1]. ولم نر ذلك من الفخر في موضع آخر غير التفسير، فلنرى هل توجد في القرآن عناية لفصل هذين الدليلين عن بعضهما أو لا توجد ؟

توجد في المقام آيات عديدة استند اليها الفخر أيضاً.

منها، قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون **﴿مَنْ رَبُّكُما يا موسى﴾** قال: **﴿رَبُّنا الّذي أعْطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾**[2]، وقد تقدمت الاشارة الى هذه الآية، فقوله: **﴿أعْطىٰ كُلَّ شَيٍ خَلْقَهُ﴾** بمعنى أنه جعل

---

(١) الاعلى: ١.

(٢) طه: ٥٠.

فـي كـل شيء خلقه وما ينبغي أن يجعله فيه، وأنه أعطى وفقاً للحكمة الالهية، وهذا هو النظم. ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ اي بعد أن خلق وفق الحكمة وأعطى «هَدَى» وهذا غير الخلق، فإن كان العمل الذي يعمله ذلك الموجود ـ وفقاً لما أُعطي ـ من لوازم الهيكل العام لصنعه حينئذٍ لا يحتاج الى ذكر كلمة «ثُمَّ». ويكون هذا نظير قول القائل «ابتكرت صنع مثلث، جعلت زواياه تساوي قائمتين». فإن هذا لا يصح لأن لازم الابتكار هذا هو أن تكون زواياه مساوية لقائمتين، وليس هذا شيئاً غير الأول.

ومنها، قوله تعالى: ﴿سَبِّح إسْمَ رَبِّكَ الأعْلَى الَّذي خَلَقَ فسوّى وَالَّذي قَدَّرَ فَهَدى﴾[1]. ذكر تعالى في هذه الآية النظم والهداية والخلق معاً، وهذا يعطي كون كل منهما دليلاً مستقلاً عن الآخر كما يعلم ذلك من سياق الآية، فهي إذن امـور ثلاثة. فقوله ﴿فَسَوَّى﴾ أي الذي أوجد النظم فيما خلق. ﴿والَّذِي قَدَّرَ﴾ جـعل لكل شيء قدراً وحداً[2]، وهذا التـقدير يـرجـع الى اصـل الخـلق ويـتعلق بـه. ﴿فَهَدى﴾ وهذه الهداية ترتبط بعمل تلك الموجودات.

ومنها، قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام أنه قال: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَـهدِين﴾[3]، هذه الآية كسابقتيها ذكر تعالى فيها الخلق والهداية مـعاً. فـإنه تعالى عندما يخلق يهدي السبيل لئلّا تضل وهذا ما عبر عنه بـقوله: ﴿أيَـحْسَبُ الإنْسانُ أنْ يُتْرَكَ سُدَى﴾[4] أي يترك على غير هدىً عبثاً.

ومنها، قوله تعالى: ﴿إقْرَأ بِإسْم رَبِّكَ الَّذي خَلَق * خَلَقَ الإنسانَ مِنْ عَلَقْ

---

(١) الأعلى: ١ ـ ٣.

(٢) التقدير هنا يعم الكم والكيف في الموجودات كما ذكروا، ولعلنا نتطرق للحديث عنه فيما بعد.

(٣) الشعراء: ٧٨.

(٤) القيامة: ٣٦.

﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾[1].

والتعليم بالقلم هو نوع من أنواع الهداية للانسان. وهكذا تعليمه القراءة والكتابة، فإن جميع آثار التمدن الحضاري هي حصيلة هذه الأُمور.

إن تكرار كلمة ﴿اقْرَأْ﴾ وذكرها بين الجملة المتقدمة والجملة المتأخرة فيه عناية خاصة، فكأنه يريد أن يقول: اقرأ باسم ربّك الذي هدى، وهذا يعطي كون الخلق والهداية جهتان مختلفتان.

هذا ما يحضرني من الآيات وقد ذكرها جميعاً الفخر الرازي في تفسيره، ولعل هناك آيات اخرى تذكرهما كأصلين مستقلين، لكن بما أن للفخر احاطة تامة بالقرآن فمن البعيد أن تكون هناك غير هذه الآيات اذ لو كان غيرها لذكره، وإن كانت هناك آيات كثيرة تتحدث عن الهداية لكنها خارجة عن دعوانا لأننا نريد اثبات كون الخلق والهداية أمران مختلفان وفي الوقت نفسه مذكوران معاً في آية واحدة، إذن هنا أمران:

الأول: ان اتقان الصنع في قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيء﴾ يتعلق بالبناء والهيكل العام للموجودات، هذا البناء المتكامل والمنظم الذي لو كان نظير الآلة لدلّ أيضاً على وجود صانع وخالق له.

الثاني: وما يتعلق بعمل هذه الموجودات، وهذا أمر آخر.

التكيّف البيئوي

لو أردنا بيان هذه المسألة بياناً فلسفياً لابد من طرحها بهذا الشكل، فنقول: توجد في الفلسفة مسألة مطروحة قديماً وهي أنه هل يمكن توجيه وتفسير ظواهر العالم توجيهاً ميكانيكياً أم لا؟

---

(١) العلق: ١ ـ ٥.

ليس من لوازم القول بالميكانيكية أن يكون القائل بها مادياً، لأن الكثير من الإلهيين يعتقدون بالميكانيكية كديكارت الذي يشبّه الدنيا بالآلة الميكانيكية التي من لوازمها هو ما تقوم به من عمل خاص.

أو أن موجودات العالم ليست كذلك، وان الميكانيكية لا يمكنها توجيه ظواهر العالم وتفسيرها تفسيراً فلسفياً؟

قد يعبّر الغربيون أحياناً عن ذلك بالديناميكية، ويقولون: بأن البناء العام للموجودات هو أكثر من أن يكون آلة ميكانيكية لأن في هذا البناء يوجد جهاز يهدي هذه الموجودات بل قد تجرها هذه الهداية الى أن تخلق في نفسها شيئاً وهذا ما يعبر عنه بالتكيّف البيئوي، فأحد وظائف هذا الموجود هو أن يخلق في نفسه شيئاً هو غير موجود في بنائه العام، وهذه المسألة من ألغاز هذا العالم، توضيح ذلك: لو كان الحيوان الكذائي مثلاً يعيش في بيئة باردة كالقطب الشمالي، فإن هذا الحيوان يكون متكيّفاً مع البيئة التي يعيش فيها بحيث يكون جلده بشكل خاص يساعده على البقاء في ذلك المحيط وكذلك الوضع العام لبدنه وسائر خصوصياته، فلو أردنا نقل هذا الحيوان الى بيئة اخرى كالقطب الجنوبي، نجد أن البيئة الجديدة تخلّف آثاراً سلبية على هذا الموجود، فإن الشمس عندما تباشر جلده توجد انفعالاً فيزيائياً لا ارادياً في جسمه، وهذه التأثيرات الى هذا المقدار طبيعية جداً، لكن هل يوجد تغيير في نفس بدن الحيوان نتيجة تلك التأثيرات، وهل يكيف نفسه للعيش في البيئة الجديدة أم لا؛ بأي يبدي رد فعل تجاه ذلك؟! ثم ان هناك ردود فعل تصدر من الحيوان الذي يريد تكييف نفسه مع البيئة الجديدة قد تكون ارادية وطبيعية مثال ذلك: يقول لامارك لو فرضنا أن هذا الحيوان كان في بيئة لا يحتاج فيها الى أن يمدّ رقبته عندما يريد أن يأكل شيئاً كأن يأخذ من الأرض طعامه، لكن هذه البيئة الجديدة أجبرته على

أن يمدّ رقبته الى أعلى الشجرة ليأكل من أوراقها، فلو فرضنا أن رقبته صارت طويلة لكثرة تكرار هذه العملية فإن ذلك سوف يكون أيضاً أمراً طبيعياً، لأنه فعل ذلك عن ارادة تامة.

لقد صارت التغييرات الحاصلة في بدن الحيوان ـ نتيجة تأثير البيئة المباشر لا الحاصلة عن ارادة الحيوان ـ اليوم أمراً مسلّماً وإن كانت هذه المسألة مطروحة قديماً كما نجد ذلك في كلمات الحكماء الأوائل أمثال ابن سينا، من أن الحيوان الذي يُنقل من قطب لآخر مثلاً يحاول تكييف نفسه مع الطبيعة، وأنه قد يغيّر لون جلده حتى صوفه ليتمكن من مقاومة حرارة الشمس ويمنع حصول التغير في سائر أعضاءه وجوارحه.

والمثال الذي ضربه ابن سينا في هذا المجال فيه نوع من الغرابة، يقول: لو أخذنا حيواناً كالدجاجة مثلاً بأن وضعناها في بيئة ليس فيها ديكاً يدافع عنها ستكون هذه الدجاجة مجبرة على الدفاع عن نفسها بنفسها بأن تؤدي وظيفة الديك، سنجد أنه يظهر في ساقها وبالتدريج شيء يشبه الظلف[1] فيأخذ في النمو حتى يكون قوياً، فيكون بدنها حينئذٍ هو الذي يخلق فيها هذا العضو الجديد بالتدريج، ولما كان هذا الفعل يرتبط بنفس التركيب لبدن هذا الحيوان، نقول: هل أن هذا النوع من العمل هو من لوازم التركيب العام لبدن الحيوان الفعلي، بأن يؤدي البدن ـ بهذا التركيب ـ هذا الفعل قهراً بنحو يتناسب مع الهدف الذي يريد تحقيقه؟ أو أن ذلك يصدر عنه بتدبير وهداية خاصة[2] بواسطة المَلَك المدبِّر لهذا الحيوان، فيكون ما يصدر عنه أمراً لا ارادياً يخدم هدفه.

---

(١) يُوجد في ظهر ساق الدجاجة شيء منبّت كالظلف يكون في الديك أكبر حجماً وأقوى يدافع به الديك عن نفسه أحياناً ويتخذه حربة يحاول جرح الحيوان المحارب بها.

(٢) يعتقد الحكماء القدماء بأن هذا التدبير هو من ناحية نفس الحيوان، وهو كلام تام في نظرنا، وهو عبارة عن المَلَك بالاصطلاح القرآني.

ترميم خلايا البدن

أصبح اليوم المثال المتقدم ـ بعد هذا التطور ـ مثالاً بسيطاً جداً، فقد اكتشف العلم الحديث أنه توجد في بدن الانسان خاصية تعوّض ـ الى حدٍ ما ـ عن كل ما يفقده البدن جرّاء جرح أو نقصان في الدم حيث يشرع البدن بالحاجة إلى التعويض والترميم عن النقص الحاصل، وهكذا يبدأ البدن بتوليد الكريات البيضاء عند ظهور النقص فيها أو الحمراء كذلك، طبعاً يكون هذا الترميم محدوداً وجزئياً بقدر طاقة وحاجة بدن الانسان[1].

ويتحصّل من ذلك: أن التكيّف البيئوي وترميم خلايا البدن شيئان لا ربط لهما بالنظم الموجود في بدن المخلوقات، وهذا يعطي أن في البناء العام للموجودات شيء يشبه اللغز خفيت علينا حقيقته، وأن في بدن كل موجود نوع من الهداية تسوقه نحو تحقيق أهدافه في الحياة.

الهداية في الجمادات

هل الهداية موجودة في جميع موجودات العالم أم في بعضها ؟

أمّا بالنسبة للإنسان والحيوان والنبات فيمكن اثبات الهداية فيها بوضوح[2]، والسؤال هنا حول الجمادات وأنه هل تشملها الهداية أم لا؟

الأصل في القرآن الكريم هو أن الهداية عامّة تشمل الجميع، غاية الأمر نحن لا يمكننا أن نثبتها للجمادات كإثباتنا لها في النباتات، وان كان لا يمكن اثبات خلاف ذلك أيضاً، لا لأنه ثبت في الجمادات من ان كل فعل من أفعالها هو

---

(١) فانه لو قطعت رجل الانسان لا يتمكن البدن من التعويض عنها لأنها ليست من شؤونه.

(٢) يختص البحث في الأفعال الغير إرادية للموجودات الحيّة فقط دون ما يصدر عنها من أفعال ارادية.

لازم ضروري لوجودها، بل لما ثبت في القرآن الكريم من أن أفعالها هي طبق الهداية الإلهية، قال تعالى: **﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾**[1]، أي أوحىٰ لها ما ينبغي أن تفعله وهداها سبيلها. وأما قوله تعالى: **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾**[2]، فيدلّ على شمول الهداية للجمادات أيضاً وهذه الآية تدل على عموم الهداية وشمولها لكل الموجودات ولا تختص ببعض دون آخر.

فلنرى هل أثبت العلم الحديث الهداية في الجمادات أيضاً أم لا؟ أو على الأقل نقول الأمر مجهول لدينا! لا يمكن لأحد أن يدّعي أن هذا النظم الموجود في المنظومة الشمسية ـ من دوران الشمس والأرض حول نفسيهما ودوران الأرض حول الشمس، ودوران الكواكب والنجوم كل في مداره الخاص حول الشمس، وحركة الشمس في منظومتها حركة مستقيمة أو دورية ـ لازم قهري من لوازم خلق هذه المنظومة، وأن الشمس لا يمكن أن تكون غير هذه الشمس بل لإستحالة ذلك.

أقول: هذا الكلام غير تام، وعلىٰ أقل التقادير هو غير ثابت، لأنه توجد في الأجسام عموماً والأجرام السماوية خصوصاً حالات وخواص ضرورية لا يمكن أن تنفك عنها بحال، بل يستحيل أن تكون هذه الأجسام وتلك الأجرام غير ما هي عليه اليوم، وهذه الخواص هي الخواص الحجمية الرياضية للأشياء، فلو كان لجرم من الأجرام أو جسم من الأجسام الحجم الكذائي وشطرناه شطرين، فإنّ من لوازم هذا النصف هو أن يكون نصف حجم الكل، وهكذا في الرياضيات بالنسبة للمكعّب مثلاً عندما يذكرون خواصه من الناحية الرياضية التي لا تنفك عنه بحال، وفي المربع الذي تساوي اضلاعه مقداراً معيناً فإنّ

---

(١) فصّلت: ١٢.

(٢) طه: ٥٠.

مجموع تلك الأضلاع سيكون نفس المقدار قطعاً بدون تخلّف أو اختلاف.

وهكذا في الأجرام وسائر الأجسام فإن فيها ذلك أيضاً لما نشاهد من النظم الخاص فيها.

لقد اكتشف العلم قانوناً باسم «الجاذبية» نسبه إلى نيوتن الذي اكتشفه، وقد تصوّر الكثير بأن هذا القانون هو الرمز المادي لحركة الموجودات، في حال أن قيمة هذا القانون بمقدار ما بيّنه نيوتن نفسه حيث قال: بأن هناك نوع من الجاذبية بين أجرام هذا العالم، ثم أعطىٰ معادلة ذلك، أما هل انّه عرّفه أو استطاع أن يعرّفه؟ انّه لم يقل أكثر من انّ هذا القانون عبارة عن الجذب والانجذاب، وهذا تعريف للأثر لا تعريف لحقيقة الجاذبية[1] وكأن الأجسام هي التي يجذب بعضها البعض الآخر.

وقد نقل فروغي المترجم لكتاب «سير الحكمة في اوروبا» عن نيوتن أنّه قال: «انّي لا أقول ما حقيقة ذلك ـ الجاذبية ـ وكيف هي؟ إني أظن أن هذه الاجسام يجذب بعضها البعض الآخر».

أقول: نحن نقول أكثر من ذلك، نقول: إن هذه الأجسام يجذب بعضها البعض الآخر حقيقة لا ظناً وتخميناً بحسب ما بين أجرامها من التناسب الخاص من جهة، وبحسب الفواصل التي بينها من جهة أُخرى، أما ما هي حقيقة هذه القوة الجاذبة؟ فلم يصرّح بذلك، فهل توجد كلمة أقرب إلى حقيقة الجاذبية مثل ما يصطلح في العرفان من كلمة «العشق»، حيث قال العرفاء بأن كلمة العشق أقرب وأفصح من كلمة الجاذبية؟

وعلى أي حال، فإنّ هناك نوع من الجاذبية والعشق ـ عبّر عنه بما شئت ـ

---

(١) يقول نيوتن: اني أرى بين هذه الأجسام والأجرام نوعاً من الجاذبية أسميتها في هذه العجالة بالجاذبية.

بين هذه الأجرام لها حسابها الخاص، وقد صار ذلك سبباً في ايجاد هذا النـظام في العالم، فترى الشمس تسير في فلك والقمر في فلك، وكل في فلك يسبحون، لكن ما حقيقة ذلك السير وتلك الحركة؟

قد يقول قائل: بأنّ نيوتن يقول قانون الجاذبية، وأنتم تـقولون ان ذلك لا يكون إلّا بالوحي[1]، وهذا خلاف ما تدّعون.

أقول: انّ الوحي ليس شيئاً غير الجاذبية، لأنّه لا يمكن لأحد أن يـدّعي بأن الدليل العقلي قائم على أن من لوازم كون الشيء جِرماً ـ على مـا فـيه مـن خواص رياضية ـ هو كونه غير قابل للتخلّف والاختلاف، وانّ هذه هي خواصه أيضاً، لكن الأمر وكما ذكرت آنفاً ليس كذلك.

ان دوران كل من الشمس والأرض في مدار معين هو نوع مـن الهـدايـة الخاصة، ونحن بهذه العجالة إن لم نتمكن من اثبات الهداية في الجـمادات فـلا يمكننا أيضاً نفيها عنها، هذا مضافاً إلى اننا نقرأ في كتب متعددة تنقل عن نيوتن أنه يعتبر الارادة الإلهية دخيلة في قانوني الجاذبية والنظم.

يقول نيوتن: «ان هذا المقدار الذي اكتشفناه لا يكفي في حفظ النظم، بل لابدّ من الاقرار بدخالة يد القدرة في ذلك أيضاً».

إذن ما قلناه سابقاً من أننا على فرض عجزنا عن اثبات كون حركات هذه الجمادات ليست من اللوازم القـهرية لخـلقها، فـإن خـلاف ذلك لم يـثبت إلى يومنا هذا.

وأما بالنسبة إلى الهداية في الانسان والحيوان والنبات فقد قيل الكثير في ذلك كبرهان النظم وغيره، ونحن سوف نذكر كيفية الاستدلال في القرآن الكريم

---

(١) استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾.

ليرجع من يرتضي قولنا بأنّ الهداية غير النظم إلى كلمات العلماء ويرى ما قالوا في هذا المجال.

الهداية في الانسان والحيوان

ينبغي بحث الهداية في الانسان والحيوان بحثاً مستقلاً عن الهداية في النبات، فإنّه يُعبّر عن الهداية في الحيوان بالغريزة وهي كقانون الجاذبية من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة والمفهوم وماهية هذه الهداية أو الغريزة العجيبة من نوعها الموجودة في الحيوانات فليس لذلك جواب سوى هذا الاسم المبهم الذي ينمّ عن جهل الانسان بحقيقة ذلك.

ثم إن الهداية في الحيوانات أوضح بكثير منها في النباتات، إذ لا يكفي في إثبات الهداية فيها مثل ما يكفي في الحيوانات من حيث الغريزة، وهكذا هي في الانسان فإنّها أوضح بمراتب منها في الحيوان، وهذه الهداية التي في الانسان هي عبارة عن سلسلة من الإلهامات والإيحاءات التي سمّيت قديماً بإسم «الإشراق»، وكلّ ما يتعلّق بالإشراق الذي نقول به يعترف به العلم الحديث إلى حدٍ ما.

قلنا أن المنكرين اعترضوا على عدّ الهداية والنظم دليلين مستقلّين، بل قالوا بأنهما بمثابة الدليل الواحد، وقالوا: «بأنه يمكننا توجيه الهداية أو النظم في الموجودات توجيهاً مادياً»، وسوف نتعرّض لكلامهم فيما يأتي بعد الفراغ من بحث الهداية لنرى مواضع الخلل فيه، وأيضاً نتعرض لنظرية التكامل والتطوّر لداروين لا لأجل ان نرىٰ انها نظرية متكاملة وصحيحة أم لا ـ فهي في نظرنا من حيث المفهوم نظرية متكاملة وصحيحة ـ بل لأجل أن نرى هل يمكن توجيه هذه النظرية بعد غض النظر عمّا وراء الطبيعة، وهل أنها بعد ذلك تكون نظرية متكاملة؟!

● يتعلق سؤالي بأصل الهداية التي ترتبط بالبناء الظاهري للموجودات، فما أثبته العلم الحديث إلى اليوم بالنسبة إلى الهداية في الموجودات الحيّة يتعلّق بأجمعه بالجهة الفسيولوجية لبدن الانسان والحيوان التي هي أدقّ وأعقد بكثير من الهيكل العام للسيارة في مثالكم المتقدّم، فلو أحسّ الانسان مثلاً بأنّ بدنه يعاني من ضعف عام بسبب فقده لمقدار من الدم، حينئذٍ يبدأ العضو الموظّف بالتعويض عن النقص الحاصل ويزداد نشاطه في ترميم النقص، فالهداية تتعلّق بالجهة الفسيولوجية لبدن الانسان والحيوان، والأمثلة التي ضربتموها لذلك غير تامّة في نظري.

الأستاذ الشهيد: نحن لا نريد انكار الارتباط بين الهداية والبناء العام للموجودات، فإن الكلام في أصل هذا الوجود المادي وهل أنّه كاف في التعويض عن النقص لوحده، أم لا؟ فقد تفضلّتم بأن ذلك غير كافٍ، لقولكم: «إنّه عندما يحصل نقص في بدن الانسان يشعر العضو الخاص بذلك النقص فيبدأ بالتعويض عنه» فإن كلامنا حول هذا «الشعور»، وهل أن العضو هو الذي يشعر بالنقص أم الانسان نفسه؟ أي هل أنّ الذي يعوض عن هذا النقص هو الانسان أم ذاك العضو؟

حتى أن النفس التي يقال بعدم استقلالها لها اتحاد مع البدن أيضاً، أي أنهما حقيقتان واقعيتان، غاية الأمر أن هذه المادة عندما تتكامل جوهرياً ـ بغض النظر عن تكامل الأعضاء والجوارح ـ تسمى نفساً ويكون الاحساس والشعور فيها ذاتياً، وأنتم عندما تقولون: بأن هذا العضو يشعر بالنقص انّما لأجل ما ترون من عمله وقيامه بأداء وظيفته لا إرادياً وهذا هو ما نريد اثباته، لأن بدن الانسان لو كان كالآلة الميكانيكية لا يصحّ لكم أن تعبّروا عنه بأنه يشعر بذلك، كما لا يصحّ لكم ان تعبروا عن الاناء الذي يمتلىء بتقاطر الماء عليه عندما تسقط عليه قطرة

أُخرىٰ فيفيض منه الماء بقدر تلك القطرة إلى الارض بأن الإناء شعر بـالامتلاء فأخذ يتفايض منه الماء لعدم صدق الشعور في مثل هذه الموارد.

فإذا رأيتم شيئاً يعمل بشكل لا إرادي (كتساقط قطرات الماء من الانـاء) فاعلموا أن المادة لوحدها غير كافية بالقيام في أداء ذلك العمل وأن هـناك يـداً خفيّة للهداية في ذلك الشيء، فقولكم: «هذا العضو ولأجل أن يعوض عن هذا النقص يقوم بالعمل الكذائي» هو عبارة اخرى عن الهداية لدلالة لفظ «لأجـل» عليه.

● أقول: نحن لضيق التعبير نقول: (عندما نجد نـقصاناً مـثلاً فـي مـواد الجسم كالبوتاسيوم والصوديوم ـ التي عادة تزداد وتنقص ـ بأن الجسم يحاول التعويض عن هذه المواد بالقيام بجملة من الأعمال والتفاعلات الكيميائية) بأن ذلك من الشعور.

الأستاذ الشهيد: يجري في المقام الكلام المتقدّم في المـوجودات التـي لا يصح فرض حدوث تغيّرات حاصلة عن طريق الصدفة فيها، لأنكم إذا تأملتم في هذه الموجودات لا تجدوها تعمل شيئاً من دون تحقيق هدف معين، فكيفية أداءها لفعلٍ ما يحكي عن وجود هدف معين تريد تحقيقه، وهذا بخلاف الآليّات كالسيارة مثلاً، فإنها لا هدف لها في أعمالها سوىٰ انّ صانعها أراد لها ذلك الهدف من ذلك العمل المعيّن، هذا مع أني لا أُنكر أن السيارة يمكن أن تكون إلى حدٍ ما شبيهة في فعلها بالموجودات الهادفة لكن في أفعالها الخارجة عن حدود طباعها كالتطبّع على البيئة التي تجعل أفعالها موافقه لظروف تـلك البـيئة بـخصوصها، فتأمّلوا في ذلك جيداً.

● اكتشف العلم الحديث ان الغدد والهرمونات الموجودة في كل من الذكر والانثى موجودة في الذكر بنحو وفي الانثى بنحوٍ آخر، وان هذه الغدد لو أُريـد

استبدال بعضها ببعض تنعكس على الهيئة الظاهرية للحيوان بعد سنين، وهذا بخلاف ما تفضّلتم به من ان الحاجة هي التي تخلق العضو في الحيوان لا الغدة كما تقدّم ذلك في المثال السابق[1]، فالحاجة لا ربط لها بالمادة.

ثم إنا لو زرعنا بعض الاعضاء الحيّة في المختبر نرى أنها تنمو وتتغذىٰ أكثر ممّا لو كانت في البدن لأنها تنمو في البدن حسب الحاجة فقط.

الأستاذ الشهيد: إلى الآن توضّحت حدود البحث حيث يمكن تلخيصه في السؤال التالي: هل الهداية من لوازم النظم في الموجودات، أم الهداية شيء والنظم شيء آخر؟

نحن بصدد اثبات عدم كونهما شيئاً واحداً، وعلى فرض عدم التمكّن من اثبات ذلك فهذا لا يضرّ بدليل التوحيد، إذ يبقى برهان النظم قائماً على قدم وساق، نعم نحن استفدنا من القرآن الكريم كونهما شيئان[2].

ثم إنا نعترف بأن الظاهر المادّي للأشياء من الناحية الآلية يمكنه القيام بجملة من الأعمال نظير ما تقوم به الموجودات من ذوي الشعور، وذلك مثل الصواريخ الفضائية التي تعمل عملاً اتوماتيكياً بعد ما تصل إلى الهدف المعيّن فتأخذ بإرسال المعلومات من القمر مثلاً إلى الارض، فالشيء الذي يعوز هذه الصواريخ هو الشعور والاحساس، وهذا كلّه دليل على شعور الصانع لها الذي أودع فيها ما أودع، فإنّ هذه الصواريخ تأخذ بواسطة آلات التصوير صوراً وترسلها من دون أن تعلم ماذا تفعل، وليس من اللازم ان يكون لها شعوراً وفهماً لتؤدي وظيفتها.

فلنرى هل ان في أفعال الكائنات الحيّة نوع من الشعور غير ذلك الشعور

---

(١) المثال الذي ضربه ابن سينا في موضوع التطبّع مع البيئة، فراجع.

(٢) قد يدعى عدم استفادة ذلك من القرآن، لكنه لا يضر بإعتقادنا أنهما شيئان إثنان.

الموجود في أصل خلقتها[1] ـ الذي لولاه لما تمكنت من القيام بعمل ما ـ وهل من اللازم والضروري أن يكون فيها ذلك الشعور عند قيامها بأي عمل، أو ان الشعور كل الشعور كامن في جهاز التوجيه والهداية لها؟

(١) المقصود من هذا الشعور هو التدبير الذي يكون قريناً للحياة، وهذه الحياة تتصور في الموجودات باعتبار كونها جوهراً لا عرضاً. فإن اتخذ الجسم هذه الحالة الجوهرية صفة ذاتيةً له سميت تلك الحالة نفساً.



الهداية في الموجودات

ـ ٢ ـ

كان بحثنا في أصل الهداية الذي ذكره القرآن الكريم ـ ولأول مرّة ـ كدليل مستقل عن دليل «اتّقان الصنع»، ولم يتعرّض لذكر الهداية ـ بعد ذكر القرآن لها ـ أحد بالمستوى المطلوب، ولم تقع مورداً للإهتمام إلّا أنها وبفضل التطوّر العلمي عُرف أنها دليل مستقل، وهذا الموضوع ـ في نظرنا ـ حري جداً بالبحث والتحقيق.

أمّا بالنسبة إلى دليل النظم أو اتّقان الصنع فالأمر واضح جداً، لأن التأمّل في ظواهر الأشياء ودراسة وضعها العام يعطيان أنّ للعقل والحكمة فيها دخل دخيل، وهذا هو النظم في الخلق واتّقان الصنع، ولذا يكفينا هذا الدليل لو لاحظنا العالم وما فيه من هذه الزاوية واعتبرنا كل شيء فيه منظّماً ودقيقاً، كما في الساعة عندما يرىٰ الانسان دقّتها والنظم فيها اللذان يحكيان عن كون الصانع لها ذو تفكير وشعور، وأنه لا يعقل أن يكون الصانع مجرداً عنهما، وكذا عندما يرى بناءً بُني على نمط خاص يعرف أن للارادة والشعور دخل في بناء ذلك.

ولذا لو أردنا ان ننظر إلى العالم وما فيه وأنه كالآلة في عملها ونظمها ودقتها كان ذلك كافياً في اثبات وجوده تعالى[1].

---

(١) للربط الموجود بين الصنع والصانع، وهذا من بدائه الفطرة السليمة، ومسلّمات العقل البشري. (المترجم).

وأما الهداية، فهي أمر مستقل يحتاج إلى مزيد من العناية لكونها زائدة على ذلك، لعدم علاقتها بالهيئة والشكل الظاهري للموجودات، بل ترتبط بعمل تلك الموجودات، ومن هنا يكون البحث مهماً، فإن كان عمل تلك الموجودات من اللوازم القهرية للهيئة العامة والبناء الظاهري فيها لم يعدّ هذا الدليل دليلاً مستقلاً حينئذٍ. لأن هذا هو دليل النظم واتّقان الصنع لا شيئاً آخر.

إنّ النظم في أمثال السيارة والساعة هو من لوازم صنعهما بهذه الكيفية لا شيئاً مستقلاً عنهما ليقال: انّ عملهما منظماً وأنّ فيه نوع من الهداية. فإنه يقال: إن عملهما بهذه الكيفية لا يحتاج إلى هداية خاصة بل صنعهما كذلك كافٍ في القيام بهذا العمل.

ثم انّه لو أثبت التحقيق العلمي مضافاً إلى وجود النظم والدقّة في الكائنات الحيّة ـ ودخالتهما في عمل تلك الموجودات ـ وجود نوع من الهداية وقوة مجهولة تسوقها نحو الكمال[1]، حينئذٍ يمكن اعتبار دليل الهداية دليلاً مستقلاً على معرفة وتوحيد الله تعالى، لما ذكرنا آنفاً من دلالة آيات الكتاب العزيز على ذلك حيث عدّ النظم والهداية في أكثر من آية دليلين مستقلّين كقوله تعالى: **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾**[2] ـ وهذا دليل غير الدليل الآخر في قوله تعالى: **﴿ثُمَّ هَدَىٰ﴾**[3].

ثم انّه ما هي القرائن الموجودة في الأشياء التي تدلّ على عدم كفاية الهيئة الظاهرية فيها التي بسببها تصدر مثل هذه الأعمال؟ أي أنها لو كانت في هيئتها الظاهرية كالآلة الأُتوماتيكية تؤدّي عملها بشكل منظم لماذا حينئذٍ نقول بأن ذلك غير كافٍ في إثبات وجوده تعالى؟

---

(١) الكمال الذي يستحيل أن يتحقق بسبب نفس الهيئة الظاهرية والمادية في الموجودات.

(٢ و ٣) طه: ٥٠.

لابدّ من توضيح مختصر لذلك، فنقول:

العلّة الغائيّة في نظر المادّيين والإلهيين

هناك أربع أنواع من العلل، هي: العلّة المادّية، العلّة الصورية، العلّة الفاعلية ،والعلّة الغائية، والأمثلة التي تضرب عادة لتقريب هذه المفاهيم غير دقيقة، لأنّها لا تنطبق على مخلوقات الطبيعة، والمثال الذي يقرّب هذه العلل إلى الذهن هو مثال الكرسي الذي يصنع عادة من خشب أو حديد، فإنه لابدّ من التصرّف في الخشب أو الحديد ليكون كرسياً أو باباً أو سلّماً، فالخشب هو المادة، ويعبّر عنه بالعلّة المادية، وعن الهيئة التي صارت كرسياً بالعلّة الصورية، وعن القوة التي تصيّر هذه المادة كرسياً تارة وسلّماً أُخرى بالعلّة الفاعلية، وعن الهدف الذي يبغي الفاعل تحقيقه من وراء صنع الكرسي بالعلّة الغائية. فهل لهذه العلل الأربعة مصداق في موجودات الطبيعة أم لا؟

ممّا لا ريب في مصداقيته من هذه العلل هي العلة الفاعلية، فإنّه ليس هناك من ينكر ضرورة العلّة الفاعلية في ايجاد الأشياء، بل الجميع يذعن بأن لهذه التغيّرات في الطبيعة مؤثّر وفاعل، والعلّة الوحيدة التي صارت أكثر من غيرها من العلل محلّاً للبحث والنقاش بين الماديين والإلهيّون هي العلّة الفاعلية، فالمادّيين ينكرون دخالة العلّة الغائية في شؤون العالم بأسره، بل يخصّصونها ببعض أفعال الانسان أو الحيوان فقط، وأما الإلهيون فيعتقدون أنّ العلّة الغائية دخيلة في جميع شؤون العالم سواء كان ذلك من الكائنات الحيّة أم من غيرها.

ثم إنّ مفهوم العلّة الغائية عند الحكماء الالهيين يختلف عن مفهومها في نظر العرف الساذج حيث يعتبرون فعل الله تعالى من حيث الخلق والصنع كفعل البشر، فيقولون بأنّ الله لو أراد أن يخلق شجرة يحضر أوّلاً مادّتها ثمّ يضفي عليها

هيئة خاصة، وله من فعله هذا هدف معيّن كما للانسان ذلك، ويوجد هذا الهدف في علمه تعالى كما يوجد في ذهن النجّار، وأما العلّة الغائية بمفهومها الأعـمق والأدق فسوف أوضّحه بإختصار، فأقول:

المناط في العلّة الغائية

يمكن أن لا تتحقّق العلّة الغائية في وجود شيءٍ إذا تحقّقت فـي ايـجاده الدواعي السابقة[1]، فالحوادث هي التي تربط المـاضي بـالحاضر، مـثال ذلك: حركة عقرب الساعة التي ترتبط قطعاً بالحوادث السابقة عليها كتوقيتها بواسطة النابض الحلزوني الذي يضغط في عودته إلى الحالة الأُولى عـلى سـائر آلات الساعة فيحرّكها حركة قهرية لا إرادية، فيتولّد من خلال تـلك الحـركة حـركة العقرب بصورة دقيقة، فإنّ هذه الحوادث هي التي أوجدت هذه الدقّة في حركة الساعة لها لا العلّة الفاعلية، ولو كان للماضي دخل بنسبة ٥٠٪ وكان للمستقبل دخل أيضاً في وجود حركة عقرب الساعة، فكأن لهذه الحادثة ـ حركة العقرب ـ سائق وقائد، فالسائق يسوقها من الماضي إلى الحاضر، أي يربط بـين مـاضي الحادثة وحاضرها بحيث لولا الماضي ـ توقيت الساعة ـ لما وجد الحاضر، لأن العلّة الغائية ترتبط بالمستقبل دائماً، ولهذا المستقبل مع الماضي نوع من الجاذبية التي تربط بينهما، فالحاضر يرتبط مع ماضيه من جهة، ويرتبط مع مستقبله من جهة أُخرى، بحيث لو لم يكن المستقبل موجوداً أصلاً لما وجد الماضي أيضاً، فكل ماضٍ مرتبط مع ما هو أسبق منه في المضي ـ بحيث لولاه لما وجـد ذلك الماضي ـ ومع مستقبله من جهة أُخرى.

وأما القائد فـيقودها إلى الحـاضر والمسـتقبل، فـإن جـعلت مـثل هـذه

---

(١) المقصود من ذلك التقدّم الزماني للعلّة الفاعلية.

الحوادث الماضي بين مفترق طريقين لاختار ذلك الشيء طريقاً واحداً وهو طريق المستقبل الذي لأجله وجدت هذه الحادثة في الماضي، ونقرّب ذلك في مثال: هناك جهاز ـ اخترع أخيراً ـ يقوم بدبلجة الكلمات من لغة إلى لغة أُخرى، فإن تكلّمت باللغة الانجليزية نقلها إلى الفرنسية وأتى بما يطابق حروف الانجليزية تماماً، وكلّ ذلك يكون مأخوذاً في الماضي بنظر الاعتبار، أي انّ هذا الجهاز لابدّ وأن يقوم بمثل هذا العمل في المستقبل، فالماضي هو الذي أوجد ذلك، لكن عمل هذا الجهاز له حسابه الخاص به الذي لا يمكن أن يتخلّف في عمله أبداً. فلو أُعطي تلك الكلمات بشكل منظّم ومرتب لتمكّن من ايجاد الرابط بينها وبين ما يعادلها من كلمات في اللغة الاخرى، ويمكن أن يخترع البشر ما هو أكثر تطوراً من هذا الجهاز، بأن يخترع ما يترجم اللغة الواحدة في آن واحد إلى لغات العالم بأسره، ولكن حسب ضوابطه الخاصة.

لا ابداع للمادّة

هل يمكن اختراع جهاز يبدي من نفسه نوعاً من الابداع والخلاقية بالاضافة إلى عمله الخاص وهو الترجمة مثلاً، بأن يقوم بإصلاح أخطاء المتكلّم أيضاً؟ فلو أراد المتكلّم أن يقول: «أُريد خبزاً» فخطأ وقال: «أُريد ماءً» فعلم الجهاز بأن المتكلّم أخطأ فأصلح خطأه، أو تردد الجهاز بأن المتكلّم عندما قال: «أُريد ماءً» هل أراد الماء واقعاً أم الخبز، لأنه أُمر بترجمة الماء من جهة وعلم من جهة اخرى بأن المتكلّم لا يريد الماء، فهل له حقّ الاختيار؟

ليس من وظيفة الجهاز اصلاح الخطأ أو الاختيار للكلمة الصحيحة من كلمتين أو عدّة كلمات بحيث يحقّق بها هدف المتكلّم، فكل ذلك ليس من شؤون هذا الجهاز.

فلا يقال: بما أن الاختيار يرتبط بـالمستقبل نـرى الجـهاز يـقدّر ظـرف المستقبل ويحسب للكلمة المناسبة حساباً خاصاً.

فانه يقال: بأن هذا العمل لا يتناسب مع كيفية تصميم هـذا الجـهاز، فـإن الجهاز لا يمكنه التطبّع مع الظروف الخاصة كما إذا أراد المتكلّم أن يتكلم بكلام فدخل عليه شخص فأراد المتكلّم تغيير كلامه لئلّا يفهم الشخص الداخل، فغيّر الجهاز ذلك الكلام بالنحو الذي يريده المتكلّم لا كما تكلّم به، وكذلك لا يمكنه ان يوجد في نفسه تغييرات كماإذاحدث فيه عطب فلا يصلح نفسه بنفسه، كما أنّه لا يشعر بذلك النقص فيصلحه ثم يتوقّف، إن كل ذلك غير ممكن.

نعم، قد يتفق ذلك بالنسبة للكائنات الحيّة، فانه يتّفق مثل هذه الامور في حياتها لما لديها من قدرة على التغيير في نفسها بما يتناسب مع الظروف والعوامل الخارجية، فإن عرض لها ما يوجب التغيير في فعلها تكيّفت معه، كـما ضـربت لذلك فيما سبق مثال الدجاجة التي تحتاج في الدفاع عن نفسها أن تقوم بما يقوم به الديك فيخرج في ساقها وبالتدريج كالظلف مثل ما للديك، ثم رأيت ان هـذا المثال لا شيء بالنسبة لما ثبت علمياً، فإنه يقال بأن في بعض الحيوانات قدرة فائقة على ايجاد عضو ـ تحتاج إليه ـ في نفسها، لكن وبطبيعة الحال هذه القدرة محدودة في كلّ موجود حي، فمثلاً لو جرح الانسان يبدأ جسم الانسان بسـد وترميم ثغرة الجرح، بخلاف ما لو قطعت يده فإن الجسم لا قدرة فيه على ايجاد يد أُخرى لهذا الانسان.

نعم، في بعض الحيوانات توجد قدرة على ايجاد عضو مثل الرجل واليد لو قطعا مثلاً، فيبدأ هذا الحيوان بالخلق بمقدار ما يحتاج فإن اكتفى كـفّ عـن الخلق، فهذا الايجاد أو الترميم ـ حسب الحاجة وبما يتناسب مع الظروف كله ـ حاكٍ عن أنّ في هذه الموجودات نوع من الابداع والاختيار، فإنه توجد في بدن

هذه الموجودات ـ مضافاً إلى ما يقتضيه طبعها وتركيب أبدانها ـ نوع هداية ودليل (وهذه الهداية مهما كانت حقيقتها فهي مجهولة لدينا)، وأيضاً يوجد في أفعالها نوع من الاختيار كما في أفعال الإنسان الاختيارية تقريباً، وهذه الهداية هي عبارة عن القوة التي تجذب الشيء نحوها، سواء كان اسم هذه القوة الارادة أو التسخير أو بتعبير الحكماء العشق ـ ما شئت فعبّر ـ، فإنه لابدّ من وجود شيء فيها يجذبها نحو الكمال.

طالعت أخيراً كتاب «آفرينش انسان»[1] لمؤلفه الامريكي موريسون، فوجدته في كثير من فصوله يتحدّث عن المادة وأنها لا إبداع فيها بخلاف الموجودات الحيّة فإنّ فيها نوع من الابداع، وإليكم بعض ما يتعلّق بالمقام لأهميته، يقول:

«ان المادة تتبع القوانين الموضوعة لها وليس لها من نفسها شيء، كما في أجزاء الذرّة فانها تابعة لقانون الجاذبية ولقانون الفعل والإنفعالات الكيميائية، فالمادة لا إبداع لها في نفسها، انّما يختصّ الابداع بالكائنات الحيّة التي لها في كل آن أطوار مختلفة، فإنّ الأرض بدون وجود هذه الموجودات الحيّة وبدون الحياة فيها أرض قفراء، وبحرٍ ميّت».

يقال ان علم الطبيعة أثبت بأن جميع الموجودات الحيّة تنتهي إلى خلية واحدة، فجميع الحيوانات والنباتات ترجع في الأصل إلى جذر واحد منه وجدت، وهذا التكامل افضل دليل على الهداية في الموجودات.

نحن نسأل هؤلاء: هل وصلت هذه الخليّة الأُولى إلى حدٍ انشطرت فيه إلى نوعين من الخلايا: الخلايا النباتية، والخلايا الحيوانية؟ بحيث صارت أفعال

(١) هذا الكتاب مترجم الى الفارسية، ومعناه: «خلق الانسان».

وحاجات كل منها مضادة لحاجات وأفعال الاخرى، بنحوٍ لو وضعت خلايا الحيوان في النبات لما استطاع أن يعيش أو وضعت خلايا النبات في جسم الحيوان لما استطاع ان يعيش.

لو فرضنا أن النطفة الاولى التي يتولّد منها الجنين انشطرت إلى قسمين، وانقسم كل قسم إلى أقسام اخرى، بحيث تتفاوت خلايا وتركيبة الأعضاء وعملها في كل قسم عن خلايا وتركيبة الأعضاء في القسم الآخر، فهل يكون حينئذٍ في كيفية عمل الجنين في الرحم نوع من الإبداع والإختيار؟!

ثم إني اعتقد أن هذا المقدار من البيان فائق الأهمية، لأنـي لم أجد في كتبنا الفلسفية والعلمية من فصل بين دليل اتّقان الصنع ودليل الهداية، لكننا ـ وكما قلنا ـ إن لم نتمكن من اثبات دليل الهداية في الجمادات فإننا نتمكن من اثباته قطعاً في الموجودات الحيّة، هذامضافاً الى أن القرآن الكريم عمّم الهداية إلى جميع المخلوقات فقال: **﴿وَأَوْحىٰ فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها﴾**[1]، فالذي يمكن اثبات الهداية فيه من الناحية العلمية ـ من خلال الحس والتجربة ـ هو الموجودات الحيّة فقط.

نماذج من أسرار الهداية في الحيوانات

تعرضنا في المحاضرة السابقة إلى ذكر أنواع وأقسام الهداية، كالهداية في الانسان والحيوان والنبات والجماد، وقد ألّف الكثير في اسرار الهداية في الحيوانات مما يغنينا ذلك عن الدخول في بحثه، لكن ينبغي الاشارة إلى أن من عجائب العالم أن في الحيوانات ـ على ما يقال ـ غرائزاً ودلائلاً تشتد في أضعف الحيوانات كالحشرات، وان تلك الغرائز في الحيوانات صارت بمثابة ما للانسان

---

(١) فصّلت: ١٢.

من عقل وشعور وحياة اجتماعية، أي ان هذه الهداية صارت بديلاً عن الهداية في الانسان، لكن بما يتناسب مع وجود هذه الحيوانات، كما أن عقل الانسان وشعوره يتناسب مع وجوده وانسانيته، طبعاً للانسان ايضاً نصيب من هداية هذه الغريزة.

إنّ هذه الغرائز وكما أسلفنا ذات أسرار عجيبة في الحشرات كالنحل والنمل، قال تعالى: ﴿وَأوحىٰ رَبُّكَ إلىٰ النَّحْلِ...﴾[1]، وقد احتمل العلماء بأن النحل يمكن أن يكون تعلّم هذه الطريقة ـ التي لم يكتشفها العلماء ـ عبر الآف السنين من خلال التجربة، وأنّه يوجد بين النحل نوع من التفاهم بأن يعلّم النحل الموجود ما يأتي من أجيال النحل طريقة الحياة.

إلّا أن هذا الكلام غير تام، لأن الكثير من الحيوانات توجد ولم ترى الجيل السابق ومع ذلك تعمل بدقّة كما يعمل ذلك الجيل طبق ما لديها من غريزة، فهناك ـ مثلاً ـ حشرة أصغر من النحل وأكبر من الذباب[2]، إذا حان وقت وضع بيضها تذهب فتبحث عن حلزون فإن عثرت عليه لدغته من قفاه لدغة خفيفة في موضع معين بحيث يغمى على ذلك الحلزون فيسقط دون أن يموت، والسرّ في هذه اللدغة الخفيفة هو انّها لو لدغته لدغة يموت الحلزون بسببها لم يتحقّق هدف هذه الحشرة لأن الحلزون سوف يتعفّن قبل أن تفقس بيوض تلك الحشرة، ثم إنّ هذه الحشرة وبعد أن تلدغ الحلزون تموت بسرعة، بعد ذلك يحين وقت فقس البيوض فتخرج الأفراخ وتتغذى من ذلك الحلزون حتى يصير لها أجنحة وتستمر في الحياة كالسابقة، أي عندما يحين وقت وضع البيوض تذهب فتبحث

---

(١) النحل: ٦٨.

(٢) راجع كتاب «خلق الانسان»، ويوجد ذلك في الكثير من كتب علم النفس المترجمة إلى الفارسية وبعض الكتب العربية.

عن حلزون ـ إلى آخر ما صنعته الحشرة السابقة ـ، فكيف يمكن توجيه فعل هذه الأفراخ التي لم تر فعل أبويها ومع ذلك تسير على طريقتهم ؟!

ويذكر في نفس هذا الكتاب عجائب الأسماك، ويقول: ان هناك نوعاً من الأسماك تجتمع في جميع أنهار العالم في بحر من جنوب امريكا عندما يحين وقت التكاثر، فتضع أفراخها في ذلك المكان وتموت جميعاً، ومن العجيب ان هذه الأفراخ يعود كل منها إلى المكان الذي كان يعيش فيه نوعها في السابق من دون أن تخطأ في تحديد ذلك المكان، حتى أن العلماء تكررت منهم التجربة بأن أخذوا نوعاً خاصاً من نسل تلك الأسماك التي كانت تعيش سابقاً في فرنسا فقط فوضعوه في شاطىء آخر فلاحظوا أنها ترجع إلى المكان الذي كان يعيش فيه النسل السابق، وكأنه كان من المقدّر لهذه الأسماك ان تعيش في مكان معيّن، وهذا الكلام لا يمكن توجيهه على القول بأن هذه الحيوانات يعلّم بعضها البعض الآخر طريقة الحياة، إلّا أن نعترف بوجود جهاز هداية في هذه الحيوانات، وقد اعترفوا بأن الجهاز العصبي في كل حيوان لا يساعد على وجود هذا النوع من الهداية، وإلّا لكان في الجهاز العصبي للإنسان ـ الذي هو أكمل الموجودات ـ قابلية تعلّم كلّ شيء من دون تعليم وذلك مستحيل لأنّ الدماغ فيه قابلية واستعداد تعلّم ما يُعلَّم فقط[1].

الهداية الخُلقية في الانسان

هناك انواع عديدة من الهداية والإلهام في الانسان، احدها الهداية في الاخلاق. وطبقاً لما ورد في القرآن الكريم، نريد أن نرى هل ينطبق هذا النحو من الهداية مع الأصول العلمية العامّة أم لا ؟!

---

(١) قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الإنسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، العلق: ٥.

نحن نعلم بأن للأخلاق علاقة بـالانسان نـفسه وبـالمجتمع، فـالاخلاق بمعنى سلوك الانسان تجاه سائر أفراد المجتمع، فإنّ مصلحة المـجتمع تـتحقّق بأخلاق كل فرد فيه، وإلّا فلا يتيسّر للمجتمع طي طريق الكمال فـإنه الطـريق الأمثل الذي ينبغي للانسان والمجتمع سلوكه.

إنّ التعريف الاصطلاحي للأخلاق: هو كونها عبارة عـن مـجموعة مـن الأُمور التي ينبغي للانسان فعلها بالفطرة، بل يستحسن الانسان فعلها فـيفعلها، فالانسان بفطرته يعرف أن جزاء الإحسان هو الإحسـان، ومـا ورد فـي قـوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإحسانِ إلّا الإحسانُ﴾[1] هو من باب تأكيد هذه الحقيقة.

لو انقطع بأحد السبيل وكان في أرض قفراء وهو في أمس الحاجة إلى من يحسن إليه ويساعده فجاء انسان فأعانه أو ادلّه الطريق أو سـاعده بـمبلغ مـن المال، فمضى على ذلك فترة من الزمن ثـم جـاء الشـخص المُـحسن إلى بـلد المحسن إليه، فهل يحتمل أحد ولو احتمال ١٪ أن هذا الشخص جاء ليأخذ أجر إحسانه لما فعله، فلو انعكس الفرض ورأيت ذلك الشخص بعد خمس سنوات في بلادك وكان في أمس الحاجة إلى المساعدة والاحسان، وكان يـمرّ بـنفس الظروف الصعبة التي كنت تمرّ بها، ألا يـحكم العـقل والوجـدان هـنا بـضرورة مساعدته ومدّ يد العون إليه؟! لعل هناك من ينكر ذلك، لكن لمّا كان الوجدان هو الحاكم لا حاجة حـينئذٍ إلى اثـبات ذلك بـدليل، قـال تـعالى: ﴿ونَـفْسٍ وَمـا سَوّاها﴾[2] أي رتّب خلقتها ونظّم أعضاءها وعدّل بين قواها، ﴿فألْهَمَها فُجُورها

---

(١) الرحمن: ٦٠، ومن هذا القبيل إدراك الانسان لكل من مفهوم قبح الكذب وحسن العـدل والاحسـان وأداء الامانة، وقد ورد في كل ذلك آيات من القرآن الكريم تأمر بإتّباع ما تدركه الفطرة السليمة في للإنسان. (المترجم).

(٢) الشمس: ٧ و ٨.

﴿وَتَقْواها﴾[1] بأن عرّفها طريقي الخير والشر، فصارت النفس تعرف الخير من الشر، وهذا لا يحتاج إلى دليل أو إقامة تجربة أو تعليم معلّم، ضرورة انّ كلّ انسان يفهم ويميّز طريق الخير من طريق الشر.

ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم أُمّيونَ لا يَعْلَمُونَ الكِتابَ إلّا أمانِيَّ﴾[2] الذم لعوام اليهود بإتّباعهم علمائهم، وفي ذلك قال رجل للصادق عليه السلام: «فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلّا كعوامنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم، فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أمّا من حيث استووا فانّ الله قد ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذمّ عوامهم، وأما من حيث افترقوا، فلا.

قال: بيّن لي يا ابن رسول الله.

قال عليه السلام: إنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام ... ـ إلى أن قال ـ: وعرفوهم يقارفون المحرمات، واضطّروا بمعارف قلوبهم .. الخ»[3].

فسبب الذمّ للعوام منصبّ على عدم اتّباعهم لما أُلهموا وعُرّفوا من قِبَل الله تعالى بحيث صار ذلك التعليم الإلهي أمراً وجدانياً ثابتاً لدى كافة البشر، فانّ

---

(١) الشمس: ٧ و ٨.

(٢) البقرة: ٧٨.

(٣) بحار الانوار ٢: ٨٧.

المراد من الاضطرار هنا هو أن للبشر معرفة في قلوبهم لابد أن يذعنوا لها وهي عدم التسليم والقبول ممن يرون في قوله الكذب إذا دعاهم إلى شيء هو لا يفعله، وان عليهم تحاشي اتباع مثل ذلك الشخص.

الانسان لا يتعلّم كل شيء في المدرسة أو بالتجربة، بل هناك طرقاً للتعليم الإلهي أيضاً، فالانسان عندما يرى القائد لا يصدّق الرعية في كلامه يقضي بحكم فطرته السليمة بعدم جواز اتّباعه، فإن اتّبعه من تحكم بذلك فطرته كان عند الله مسؤولاً، ومن هنا استند الامام القائد في نهضته إلى حكم الفطرة والوجدان البشري بعدم جواز اتّباع الحاكم الظالم.

وقد جعل الله تعالى في كل الانسان ميزاناً للحساب يزن به أعماله، فيلوم به نفسه عند العمل القبيح ويتألّم لصدور ذلك منه وهذا هو عذاب الوجدان، وقد قرن القرآن الكريم القسم بيوم القيامة لقسم بالنفس اللّوامّة، فقال عزّ من قائل: ﴿**لا أُقْسِمُ بِيومِ القِيامَة وَلا أُقْسِمُ بالنَّفْسِ اللّوّامَةِ**﴾[1]، فالقيامة هي عبارة عن يوم الحساب، اليوم الذي توزن فيه الاعمال من السيّئات والحسنات لكل انسان، والنفس اللّوّامة هي عبارة عن الوجدان المودع لدى الانسان، فإن رأى قبيحاً وكان قد اختلى بنفسه وحاسبها ولامها على ما صدر منه كان الحكم على النفس حينئذٍ صادراً من الوجدان، وقد أثبتت التجربة أنّ المجرمين والعصاة غالباً ما يؤوّل أمرهم إلى الاصابة بالأمراض النفسية والعصبية، والسبب في ذلك هو عدم تمكّنهم من التغلّب على حكم الوجدان، لأن ذلك إلهام إلهي مودع في نفس كلّ انسان ولذلك شواهد كثيرة، فهذا بسر بن ارطأة لما سار بحكم معاوية إلى اليمن لأجل إرعاب رعية أمير المؤمنين عليه السلام وكان قد أوصاه معاوية ان لا يرى للناس إلاً ولا ذمّة، وأن لا يرحم الطفل الصغير لما أمسك طفلين لعامل علي عليه السلام عبيدالله بن العباس ذبحهما أمام عيني أمّهما، ثم آل أمره في النهاية إلى الجنون، وكذا قائد الطائرة الذي ألقىٰ القنبلة الذرية على مدينة

---

(١) القيامة: ١ و ٢.

هيروشيما ، فانه على ما يقال انتهى امره إلى دار المجانين على الرغم من أنه لما رجع من أداء مهمّته أُعطي أنواطاً واستقبل استقبالاً كبيراً ، إلّا أنه عندما فكّر في ما فعل ابتلي بعذاب الوجدان ولام نفسه ولم يستطع ـ لا هو ولا غيره ـ من إرضاء وجدانه .

وهناك نوع آخر من الهداية في الانسان نتعرض له في المحاضرة القادمة وهو الهداية الحدسية عند العلماء ، فهل يلهم العلماء ؟ وهل ان تطور العلم معلول لأحد سببين ، الاول : التجربة والاختبار . والثاني : التفكير المتولّد عن الصغرى في القضية والكبرى والنسبة بينهما ، أو هو معلول للإلهام والايحاء أيضاً ؟! وسوف نتعرض في مقام الجواب إلى ما ذكره ابن سينا والغزالي وإلى ما ذكره علماء هذا العصر ، إن شاء الله تعالى .

الهداية في الموجودات

ـ ٣ ـ

أحد أنواع الهداية الأُخرى الذي نريد بحثه في هذه المحاضرة عبارة عن العلم الإشراقي (الإلهام)، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو هل أن منشأ جميع العلوم البشرية[1] هو التفكير[2] فحسب، أو أن هناك منشأً آخر له دخل في ذلك ؟

قد يكون الجواب في الوهلة الأولى هو أن منشأ هذه العلوم جميعاً إما التجربة أو التفكير والاستدلال، وذلك بأن يتوسّط القضايا حدّ أوسط معلوم يتوصّل به إلى المجهول نظير الاستدلال الرياضي.

فلو كان منشأ هذه العلوم منحصراً في هذين الطريقين، أي انّ هذين الطريقين بحسب الاصطلاح الفلسفي هما العلّة الفاعلية لتحصيل العلوم فحسب، كان ما يتحصّل عن طريق التجربة مثلاً علة فاعلية والذهن الذي تنعكس فيه تلك النتيجة معلولاً، وهكذا بالنسبة للاستدلال العقلي والمنطقي.

---

(١) المقصود من العلوم البشرية هي العلوم المكتسبة لا العلوم الواصلة عن طريق الوحي نظير الكتب السماوية.

(٢) المراد من التفكير هو الأعم من التفكير القائم على أساس الاستدلال والمنطق، أو القائم على أساس التجربة والحس.

الحدّ الأوسط في الاستدلال المنطقي

هناك أُمور ثلاثة ـ كما عن القدماء من المناطقة ـ تدخل في الاستدلال على كل قضية، وهي: الصغرى، الكبرى، والحد الأوسط، مثال ذلك: «سقراط انسان، وكل انسان يموت، إذن سقراط يموت» فالغرض من الصغرى والكبرى هو معرفة أن سقراط يموت أم لا؟ والحد الأوسط هنا وقع واسطة بين الصغرى والكبرى، إذ لولاه لما عرفنا ان سقراط يموت، وهذه الواسطة نظير ما يضرب في علم النفس من مثال تقريبي، بأنّ شخصاً يريد العبور من هذه الجهة من النهر إلى الجهة المقابلة من دون ان يخلع جو ربه ونعليه فلما يريد أن يقفز يرى أنه لا يستطيع، فيفكر في وضع حجر وسط الماء يجعله واسطة بين هذا الجانب والجانب المقابل فيمشي عليه ليصل إلى ذاك الجانب فهذا الحجر صار واسطة ورابطاً بين الجانبين ومثله الحد الاوسط.

مثالِ آخر: لو أصدر الحاكم على فلان من الناس حكماً، ولا طريق له للوصول إلى الحاكم ليستوضح الحال، ففكر في طريق حل لذلك، فخطر بباله صديق له يعرف الحاكم وكان وجيهاً مثلاً، فكلّفه بأن يتوسّط بينه وبين الحاكم ليحل مشكلته، هذه المقدّمات التي يفكر بها الانسان مقدّمات وطرق بسيطة جداً وعادية.

ان لأتباع العلوم التجربية كلام في مثل هذه الاستدلالات وهل هي صحيحة أم لا؟ ونحن لا نريد الدخول في هذا البحث لعدم مساسه بمدّعانا، لكننا سوف نستدل بذلك على رأي من يقول بصحّته كما هو كذلك.

جاء في تعريف الفكر انّه عبارة عن نضد جملة من المقدّمات المعلومة من أجل التوصّل بها إلى المجهول، فإن الانسان غالباً يوسّط في الغالب مقدّمتين معلومتين ليتوصّل بهما إلى المجهول، فلو كانت إحدى المقدّمتين منفصلة عن

المقدّمة الاخرى يكون انتقال الذهن إلى النتيجة مستحيلاً، لكن بـنضد هـاتين المقدّمتين وضمّهما إلى بعض يكون الحصول على النتيجة أمراً ميسوراً، فتكون النتيجة ـ في الواقع ـ وليدة هاتين ـ المقدّمتين، يقول الحكيم السبزواري: «الفكر حركة ـ الذهن ـ من المبادىء إلى المراد».

الإلهام عامل آخر في حصول العلم

هل جميع ما حصل عليه البشر من علوم هـو حـصيلة الفكـر والأقـيسة والتجارب والإستقراءات، أو هناك منشأً آخر لذلك له دخل مباشر في التـفكير من دون أن يكون مأخوذاً عن طريق التجارب والأقيسة، وأن هذا المنشأ عبارة عن الشوق الذي تنقدح أحياناً شرارته في ذهن الانسـان فـتمرّ عـبره الأفكـار كالبرق الخاطف بلا حاجة إلى التجربة والقياس المنطقي الأرسطي، فهل مثل هذا العشق والشوق موجود أم لا ؟! فإن كان ذلك المنشأ موجوداً فمعنى ذلك انّ هناك منشأ اسمه الإلهـام أو الحـدس أو الإشـراق ـ سـمّه مـا شـئت ـ وراء التـجربة والتفكير، وانّ هذا المنشأ لا شبه له بسائر المناشيء، فلا هو معلول للـحوادث الماضية ولا هو نتيجة مباشرة لتلك الحوادث، فليس هو إلّا الإلقـاء فـي الروع والإلهام الذي ينقدح في النفس بعد استعدادها لقبوله، لا شيئاً آخر، هـذه هـي حقيقة المدعىٰ، فما مدى صحة ذلك؟!

طرح هذا الموضوع قديماً وله اشارات بل تصريحات في كلمات القدماء من العلماء، وقد اعترف بذلك جملة من العلماء المعاصرين، فذكره ابن سينا في جملة من كتبه كالشفاء، والاشارات ودانشنامه علائي حيث حـمل ذيـل قـوله تعالى **﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ والأرضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ... يَكادُ زَيْتُها**

يُضيءُ وَلَو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ...﴾[1] على المقام، فإن الزيت الذي في المصباح ﴿يَكادُ يُضيىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ﴾، وفي ذلك إشارة ـ على ما في بعض التفاسير ـ إلى استعداد بعض النفوس لكسب العلوم والمعارف من دون طي مقدمات العلم، وقد ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ هذا التمثيل يتعلّق بالنفس الانسانية لما لها من استعداد للهداية، ولكن القدر المسلّم في هذه الآية هو بيان الهداية[2].

الإلهام في نظر العلماء المعاصرين

ازداد اعتقادنا بصحة هذا الكلام لمّا رأينا ذلك في كلمات العلماء المعاصرين، فقد صرّح انشتاين بأن التجارب لا تولّد ما ينقدح في نفوس بعض العلماء من النظريات والآراء، بل ان تلك النظريات هي التي تستتبع دائماً التجارب ليرىٰ العالِم من خلال التجربة صحةما انقدح في نفسه واُلهم به.

فقد عبّر انشتاين عن حالة الإلقاء في الروع بالإلهام والإشراق، ويقول بأنّ منشأ الفروض والنظريات العلمية هو تلك الالهامات الحاصلة في نفوس بعض العلماء.

وقد تعرض الكسيس كارل أيضاً لذلك في كتابه «انسان موجود ناشناخته»[3] حيث عقد لذلك فصلاً تحت عنوان «الإشراق والإلهام» انقل لكم بعض ما جاء فيه: يقول: «لا تنحصر المتكشفات العلمية ـ قطعاً ـ بالتفكير

---

(١) النور: ٣٥.

(٢) للمفسيرين كلام في متعلّق هذا التمثيل وبيان وجهه، لكون هذه الآية من غرر الآيات في القرآن الكريم.

(٣) وهو كتاب علمي ـ مترجم الى الفارسية ـ كتب بطريقة التحقيق العلمي المعاصر، لمؤلفه الكسيس كارل من علماء الطراز الأول في العالم.

البشري فقط، بل هناك مضافاً إلى التحقيق العلمي طريق آخر يمتاز به هؤلاء العلماء كالاشراق الذي هو عبارة عن كشف الستار عن المجهولات التي خفي وجهها عن سائرالناس، والتوصّل إلى معرفة الروابط والعلاقات المجهولة بين الأشياء والقضايا التي لا ربط لبعضها ببعض بحسب الظاهر، ليحصلوا على مفاتيح كنوز تلك المجاهيل بواسطة الالهام والفراسة.

ولذا فإنّ العلماء على قسمين:

الأول: العلماء المفكرون الذين يعتمدون طريقة التحقيق العلمي والاستدلال المنطقي.

الثاني: العلماء الإشراقيون، والتطور العلمي هو رهين جهود هذين القسمين من العلماء، فترى العلوم الرياضية القائمة على اساس البرهان الصرف فيها نصيب للاشراق أيضاً» ثم ذكر جماعة من الرياضيين من علماء البرهان والإشراق، وبعد ذلك قال: «إن صفاء الضمير يكون منشأً لحصول العلوم الدفعية، فإنّ ذوي الضمائر المشرقة والصافية يدركون ما حولهم من دون اتعاب الجوارح الحسيّة، ويتنبئون بما سيحدث بلحاظ المكان والزمان».

وقد وضع الاخ المهندس سحابي ماكتبه وحقّقه حول هذا الموضوع تحت اختيارنا نقلاً عن الرياضي الفرنسي الكبير جاك هادامار الذي يقول:

«إننا وعندما نلقي نظرة إلى هذه العلوم والاكتشافات والاختراعات لا يمكننا أن نغض النظر عن الإدراكات الباطنية المفاجئة والدفعيّة الحاصلة لدى الانسان، فإنّ كل عالم ومحقق يعترف بأن للالهامات الباطنية دور في جملة من نشاطاته العلمية[1]، يقول پوان كاره[2]: لقد اتفق لي كثيراً أني وبعد أن أعيى عن

---

(١) يريد أن يقول: بأن النوابغ هم أكثر الناس استفادة من هذه الالهامات الباطنية.

(٢) وكان شهيراً في نبوغه وفراسته.

التحقيق العلمي من دون الحصول على نتيجة معينة اضطر إلى ترك التحقيق في ذلك الموضوع المعين، وبعد فترة يفاجئني فكر كالبرق الخاطف اثناء استراحتي أو تجوالي يحل لي معضل ذلك الموضوع بحيث اطمئن إلى تلك النتيجة المفاجئة».

يقول ابن سينا عند تطرّقه للحديث عن قوة الحدس والإلهام: «إنّ لبعض الناس حالة من الإشراق والالهام» ولم يذكر أن المقصود من ذلك البعض هو نفسه، لكن يعلم من موضع آخر من كلامه ذلك حيث يقول: «انّي أعرف من حالته هذه، ـ معرفة الأشياء من غير مراجعة أو تحصيل علم ـ بل تطرأ على خاطره امور أعرف يعرف مدى صحتها بعد أن يطالع ويرجع إلى كتب العلماء، فيجد ان ما في الكتب قد طرأ على خاطره قديماً، ولذا وقف على جميع علوم وفنون عصره في الثامنة عشر من عمره».

ويقول في موضع آخر: «اني لما بلغت الثامنة عشر من العمر حصلت على جميع العلوم» ويقول في بحث النبوة: «ان حقيقة النبوة هو كونها عبارة عن القوة القدسية[1]، وهي تختلف شدة وضعفاً من شخص لآخر، فهي موجودة حتى في الناس العوام، لكنها في الأنبياء كنور الشمس في الشدّة».

ويقول جاك هادامار: «لقد انقدحت في ذهني كراراً نتيجة ما كنت بحثت وحققت فيه من دون الحصول على نتيجة، وذلك من دون أن يخطر ببالي ذاك الموضوع الذي حققت فيه قديماً، والملفت للنظر أن هذه النتيجة الدفعية تختلف عن نتيجة الطريق الذي سلكته في التحقيق عن ذلك الموضوع».

وحيث أن الاكتشاف يكون تابعاً لما يكتنفه من الظروف العامة نجد أن هذه

---

(١) الحالة التي عبّرنا عنها بالالهام.

الإلهامات لا تختص بالرياضيين فقط، لأن بهكن والري يقول: «قد يشعر الانسان أحياناً بأن شيئاً باطنياً يهديه، وقد اتفق ذلك لي كثيراً، وقد قال لي جيلوكوري[1]: انّه كثيراً ما تفاجئني الهامات اثناء اقامتي للتجارب، احدى تلك الالهامات حصلت لي عند تجربتي لانفجار ذرة اليورانيوم.

ويقول پوان كاره: «إن الاختراع هو حصيلة مجموعة افكار ذهنية مختارة تحصل فجأة في عالم الشعور الباطني للانسان».

وعلى كلّ حال فان للإشراق والإلهام جذوره في الفلسفة أيضاً، ذلك أن الفلاسفة على نوعين: المشائون[2] وهم أتباع ارسطو الذي كان كثيراً ما يعتمد على الاستقراء العلمي والقياس، والاشراقيين وهم اتباع افلاطون الذي كان يعتمد على الإلهام والاشراق، وكان يقول: لابدّ من تربية النفس وإعدادها لقبول الاشراقات والالهامات.

وهذين المسلكين أحدهما في مقابل الآخر يختلف مشرب كل منهما عن الآخر.

الإلهام في الإسلام

هل يوجد في الكتاب العزيز والسنّة المطهّرة ما يدل على ذلك؟ وهل هناك من يدّعي هذا النوع من العلم الاشراقي؟

شاع أخيراً اصطلاح «العلم اللّدني»، فما معنى ذلك؟

ان منشأ هذا الاصطلاح هو القرآن الكريم كما جاء ذلك في قصة موسى

---

(١) عالم فيزيائي.

(٢) سبب تسميتهم بالمشائين نسبة إلى ارسطو الذي كان يعطي تعليماته وهو ماشٍ، لذا قيل لأتباعه بالمشائين.

عليه السلام مع العبد الصالح أنهما لما انطلقا وجدا **﴿عَبْدَاً مِن عِبادِنا آتَيْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً﴾**[1]، فالعلم اللدني هو العلم الذي يكون منشأه الفيض الإلهي فقط دون الأقيسة والاستدلالات والتجارب البشرية، فقد روي عن النبي صلّى الله عليه وآله أنه قال: «من أخلص لله أربعين صباحاً تجري ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[2]، فمن اعتزل هواه أربعين صباحاً وصار مصداقاً لقول إبراهيم عليه السلام: **﴿إنَّ صلاتي ونُسُكي ومَحْيايَ وَمَماتِي للهِ رَبِّ العالَمِينَ﴾**[3] بحيث تكون حركته وسكونه وكلامه ونومه وكل شيء لله، حينئذٍ «جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث له مع كميل بن زياد وقد قسّم الناس إلى ثلاثة طوائف: عالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع، انّه قال: «كذلك يموت العلم بموت حامليه ... اللّهم بلىٰ، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة. إما ظاهراً مشهوراً وإماخائفاً مغموراً.. هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا مااستوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون»[4].

هذا وفي الأحاديث إشارات كثيرة إلى العلم الاشراقي اللّدني، خصوصاً فيما يتعلّق بتهذيب النفس وطهارتها وأنها كلما كانت على حدٍ من الطهارة والنزاهة كلما كانت مستعدة لقبول العلم والإلهام والاشراق.

---

(١) الكهف: ٦٥.

(٢) بحار الانوار ٧٠: ٢٤٢، مع اختلاف يسير.

(٣) الانعام: ١٤٢.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ١٤٧.

حقيقة النوم والرؤيا

من المسائل المهمة التي شغلت أذهان البشر التعرّف على حقيقة النوم والرؤيا، فانه لا يوجد من يتمكن من بيان أسباب النوم كما هي، فقد ذكر علماء النفس أن للنوم سبب نفساني بالاضافة إلى حاجة الجسم إلى النوم، ولا يهمّنا الآن الكلام في النوم، إذ المهم هو موضوع الرؤيا فقد ورد في الأخبار بأن الرؤيا آية من آيات الله تعالى.

وعلى أي حال ففي الرؤيا آراء وأقوال شتىٰ، نذكر منهاما قيل من أن الرؤيا ليست بشيء ذي بال، لأنّ الانسان يفقد شعوره عند النوم فما يراه وهو نائم حصيلة عدم الشعور لا قيمة له وغير حري بالتحقيق، ويقول هذا الرأي بأن جميع منامات ورؤىٰ الانسان من هذا القبيل.

ويرد عليه: انّ هذا الكلام على اطلاقه غير تام، بل حتى ما يكون بنظر الانسان من الرؤيا الباطلة ومن الأضغاث له حسابه الخاص.

ثم إن للعلماء في توجيه الرؤيا رأيان:

الرأي الاول: ان الرؤيا منوطة ورهينة الحالات النفسية والبدنية لنفس الانسان، فإنّ هذه الحالات النفسية والبدنية هي المعد الأول للرؤيا، والّا فالانسان لا يرى في المنام شيئاً اعتباطاً.

الرأي الثاني: ان الرؤيا يمكن أن تكون متأثرة بالحالات النفسية أو البدنية أو لا متأثرة بشيء من ذلك وهذه رؤيا نادرة قد تحمل في طياتها نورانية الالهام والاشراق.

علماء النفس والأمراض النفسية

لقد اعطى علماء النفس للرؤيا قيمة وأهمية بالغتين لإتخاذ القضايا النفسية

في العصر الحاضر ـ أي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ طابعاً جديداً، فإنّ علماء النفس توصلوا إلى انّ المريض المصاب بمرض نفسي لو كانت له ذكريات مرّة عاشها في ماضي الزمان فابرازها للآخرين فكأنما اطلق عن سراح شياطين محبوسين في نفسه، وتخف لديه الحالة النفسية وقد تزول أحياناً، وهذا الاكتشاف للأمراض النفسية ليس من مختصات عصرنا بل لذلك جذور ضاربة في التاريخ فقد كان قديما لكنه لم يكن بهذه الدرجة من الاهتمام، فقد جاء في قصة مذكورة في المقالات العروضية الأربع أن ابن سينا لما هرب من السلطان محمود متخفيّاً ذهب إلى مدينة «جرجان» التي كانت يومئذٍ مقراً لحكومة قابوس وشمگير، ففتح في المدينة عيادة يعالج فيها المرضى من دون أن يعرفه أحد، حتى طار صيته وذاع خبره في تلك البلاد وصار معروفاً بالطب، فمرضت إبنت أخ الملك قابوس مرضاً أعيى الأطباء، فقال لهم رجل أن في البلاد طبيباً شاباً حاذقاً فأرسلوا خلفه، فلما حضر ابن سينا ورأى حالتها عرف أنها مصابة بمرضٍ نفسي، فأمر بخروج من كان في الدار عدا شخص واحد كان يعرف أسماء البلدان خصوصاً مدينة جرجان، فأمسك ابن سينا نبض المريضة وأمر هذا الشخص أن يعدد أسماء البلدان، فأخذ يعددها واحداً واحداً حتى وصل إلى مدينة جرجان فازداد نبضها واضطرب حالها، ثم أمره أن يعدّ محال هذه المدينة، فأخذ يعدّها حتى وصل إلى محلة منها فازداد نبضها ضرباً، حتى وصل إلى عدّ بيوتها وساكنيها والنبض يزداد شيئاً فشيئاً، فعرف ابن سينا أنها عاشقة فعالجها.

وعلى أي حال فالأمراض النفسية كانت ولا تزال، وأنها لا علاج لها من الناحية المادية أو الجسمية، لأن بعض الأمراض النفسية لا تضر بأعضاء وأعصاب المريض مباشرة بل تضر بمشاعره وأحاسيسه الباطنية، فلو أصابت

الانسان مصيبة يتألم لها وتبقى حسرتها في نفسه فسوف تقتله أو تجنّه، فإنّ جنّ استراح من همّها وغمّها لفقدان ذلك الشعور الباطني الذي كان يؤذيه، لأنه إن كان عاشقاً وجنّ يتصوّر في عالم الخيال أنه في وصال مع حببيه ومعشوقه فيستراح من ذلك الهم، أو مات له قريباً فجنّ فإنه يتصوّر دائماً أنه محشور معه، ويقال بأن هذا الجنون الذي يصيب بعض الناس نوع من التدبير الذي فيه نجاة وراحة ذلك المريض.

الضمير الظاهري والضمير الباطني

توصّل علماء النفس إلى أنّ في الانسان ضمير باطني يحتوي على المشاعر والأحاسيس وضمير ظاهري يعبر عن تلك المشاعر والأحاسيس سواء كان ذلك في اليقظة أم هي المنام، وهو أكثر ما يتجلّى في المنام فيكشف عن مكنون وباطن الانسان لكن يظهر بشكل آخر، فالرؤيا يمكن توجيهها بأن يقال: أنها تكشف عن المشاعر الباطنية والخفية، ومن هنا كان لكثير من الرؤى تعبيراً خاصاً، فالجائع مثلاً عندما ينام قد يرى في منامه طعاماً شهياً، أو الضامىء يرى ماءً زلالاً وهكذا يرى كل من لم تتحقّق آماله في اليقظة بغيته في المنام، وهذه الرؤيا تحقّق آمال الانسان المرتبطة بالبدن.

وقد ذكر جماعة من العلماء بأن القسم الأعظم من الرؤى يمكن توجيهه وأنها رؤى صادقة، وضربوا لذلك أمثلة الجائع والعطشان، وقد ذكروا أن رجلاً جاء إلى والد العلامة محمد باقر المجلسي وقال له: رأيت البارحة في المنام رؤيا مهوّلة، رأيت أسداً أبيض اللون في رقبته حية سوداء قد هجم عليَّ، فما تأويل ذلك؟

قال: قل لي، ما كان عشائك البارحة؟

قال: شيئاً من اللبن مع عصير الرمان.

فقال: أما الأسد الأبيض فهو اللبن، وأما الحية السوداء فهي عصير الرمان، فهو من جهة رأى سواداً وبياضاً ثم نام، ومن جهة اخرى كان متألماً من ذلك الطعام على أثر الانفعال الداخلي في معدته.

الرؤيا وتجلّي الأسرار

إنّ في نفس كلّ انسان أُموراً مكتومة يخفيها عن الآخرين لكنها تظهر وتتجلّى بصورة ما في المنام بحيث يتعجّب عندما يسمع بها على لسان الآخرين لشدّة خفاءها في مكنون نفسه، وفي ذلك تنقل وحكايات كثيرة، يُذكر منها أن رجلاً جاء إلى ابن سيرين[1] وقال له رأيت في المنام كأني اقشّر بيض الدجاج المسلوق، فآكل بياضه وأرمي بصفاره، فقال له: هل أنت رأيت ذلك؟ قال: نعم، قال ابن سيرين لمن حوله: هذا هو سارق الأكفان.

هذا هو التحليل العلمي للرؤيا، فإنّ هذا السارق يأخذ الكفن ويرمي بالموتى عراة فيبيع الأكفان ويأكل بثمنها، وهذه الرؤيا ليست الهاماً ولا إخباراً عن المستقبل بل هي حقيقة تجسدت في المنام، ولمّا تحققوا الأمر وجدوا أنه كما أخبر به ابن سيرين.

وجاء آخر اليه وقال: رأيت أني اقطع الطريق على الناس في الظلام.

فقال له: هل أنت رأيت ذلك؟ قال: نعم، قال: اني أحدس أن هذا هو الذي يمسك الأطفال ويخنقهم، وهذا التفسير تفسير علمي أيضاً فإنّ هذا الشخص قد تجسّد فعله في المنام حيث كان يقطع المجرى التنفسي على الناس.

---

(١) كان ابن سيرين معروفاً بتفسير الأحلام حسب مذاقه الشخصي الخاص أحياناً، وحسب القواعد والموازين العلمية أحياناً اخرى.

الرؤيا وعلاقتها بالمستقبل

تتعلّق الرؤيا في الغالب بحوادث الماضي ونادراً ما تتعلّق بالإخبار عن حوادث المستقبل وذلك عندما تنسد بوجه الانسان أبواب الفرج فيُلهم احياناً بفتح أبواب الفرج.

يقال أن رجلاً جاء إلى ابن سيرين وقال له: رأيت كأنّ ديكاً جاء إلى بيتنا فالتقط شعيراً من الأرض وذهب، فقال له: سوف يُسرق بيتك فإن جاء السارق وسرق أخبرني بذلك، فمضت مدّة وجاء هذا الرجل فأخبر ابن سيرين بذلك، فقال له: اذهب فإنّ السارق هو المؤذن الفلاني.

فما هي العلاقة بين هذه الرؤيا وبين ما يحدث في المستقبل؟ اذ لا ربط لهذه الرؤيا بذكريات وسوابق هذا الشخص في الماضي لتكون تجسداً لما فعل.

ومن هذا القبيل توجد قضايا كثيرة تحققت بإخبار مسبق في الرؤيا، وأنا بنفسي شاهدت ذلك، فإنّ زوجتي ترى أحلاماً عجيبة كلّما احاول التشكيك فيها لا يمكنني ذلك، فإنها رأت ليلة أن جهاز الأمن ـ التابع للدولة الحاكمة ـ أغلق باب مسجد الهدى، فأخبرتني بذلك بعد أن استيقظت وكنت اذهب للصلاة في المسجد، فذهبت على عادتي وكنت قد نسيت ما قالته لي، فلما وصلت قريباً من المسجد رأيت ثلاثة اشخاص رجعوا، فسألتهم عن سبب رجوعهم قالوا: أن جهاز الأمن أغلق باب المسجد البارحة.

وأخبرتني ليلة ـ وكان ذلك قبل السحر من شهر رمضان بساعتين ـ بأنها رأت في المنام أبيها وهو غضبان ويقول: اين فلان[1] قلت له: لماذا؟ قال: انّه

---

(١) يقصد أحد أقاربها وكان قد ذهب إلى اوربا لغرض الدراسة، وكان متديناً وقد بقي هناك ثمانية أشهر ثم رجع إلى ايران، حيث قال بأنه لا يتمكّن من البقاء هناك بدون زوجة لئلّا ينحرف، ثم اخبرنا بما جرى له هناك وقال: كنت في الفندق مريضاً فجاءت بنت شابة وقالت: كأنك مريض، قلت: نعم، =

يريد الزواج من شابة نصرانية.

ثم قالت زوجتي بأنها رأت في المنام ليلة اخرى هذه البنت النصرانية وقالت لها: لماذا لا تتركي هذا الشاب؟ فأنت نصرانية وهو مسلم، انت غربية وهو شرقي، وليس بينكما وجه اشتراك. فقالت هذه الشابة: سوف تصلكم غداً رسالتي عليها علامة (رقم ٨٨).

فلما صلينا صلاة الصبح بقينا إلى طلوع الشمس وإذا بالباب يطرق، فلما ذهب الشاب يفتح الباب إذا بساعي البريد على الباب، اخذ الشاب الرسالة وفضّها يقرأها فوجدها رسالة البنت النصرانية، فقال: يا سبحان الله، وأخذ يقرأها وكانت قد كتبت فيها: اني في المستشفى وقد اجريت لي عملية جراحية - وكانت قد أخبرته بأنها مريضة قد تجرى لها عملية جراحية - ولا أدري هل تتحسن صحّتي أم لا، لأني الآن أُملي على شخص بكتابة هذه الرسالة، ولعله لا يصلك بعد هذه الرسالة شيء، ثم قالت: بأن عنوانها قد تغيّر فإن اردت المراسلة فراسل على هذا العنوان: ... رقم المنزل ٨٨، وكتبت هذا الرقم بظهر الرسالة أيضاً، كل ذلك كان بعد ساعات من الرؤيا، فهل يمكن في نظركم توجيه ذلك؟ سوى ان نقول: بأن هذا نوع من الإلقاء في الروع والالهام الذي لا نعرف حقيقته!

تعبير الرؤيا في القرآن الكريم

ان كل ذلك لا يقبل توجيهاً سوى ان تعترف بأن تحصيل وكسب العلم لا ينحصر بالحسّ والتفكير والضغط على الدماغ، بل ان هناك طرقاً أُخرى كالإلهام

= فسألتني عن بلادي ومدى دراستي، وعندما أردت الانصراف قالت أنت مريض اسمح لي أن ارافقك إلى غرفتك فجاءت معي، وكانت تتردد عليّ بين حين وآخر، فعرضت عليّ يوماً أمر الزواج منها - وكانت نصرانية من السويد شديدة الاعتقاد بدينها - فقلت لها: اقبل ذلك، بشرط أن تسلمي، فقالت: لا اسلم، وبقيت على ارتباطها بي، وعندما رجع إلى ايران أخذت تراسله لتعلّقها به وتعلّقه بها.

والإلقاء في الروع التي يؤيّدها القرآن الكريم كما يؤيد الإشراق، فقد ذكر في القرآن أن الرؤيا قد تكون «اضغاث احلام» وقد تكون رؤيا صادقة كرؤيا يوسف عليه السلام، إذ قال لأبيه: **﴿يا أبَتِ إنّي رَأيْتُ أحَدَ عَشَرَ كوكباً وَالشَّمْسَ والقَمَرَ رَأيْتُهُمْ لِي ساجِدينَ﴾**[1] فعبّره له أبيه بما سيكون له من شأنٍ وأن هذه الكواكب الإحدى عشر هي اخوته والشمس والقمر أبويه.

ورؤيا فرعون مصر إذ قال: **﴿إنّي أرَىٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ يأكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِافٌ وسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وأُخَرَ يابِساتٍ﴾**[2] ولما كان يوسف في السجن قد عبّر رؤيا صاحبي السجن، قال: **﴿لِلَّذِي ظَنَّ أنَّه ناجٍ مِنْهما اذْكُرنِي عِنْدَ ربِّكَ﴾**[3]، و **﴿قال المَلِكُ إني أرَىٰ...﴾** وعرض رؤياه على من حوله فقالوا: **﴿أضغاثُ أحْلام، وَما نَحنُ بتأويلِ الأحْلامِ بعالمينَ، وَقَالَ الّذي نَجا مِنْهُما وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أنا أُنَبّئكُم بِتَأْوِيلِهِ فأرْسِلونِ * يُوسُفُ أيُّها الصِّدِيقُ أفْتِنا في سَبْعِ بَقَراتٍ... * قالَ تَزرَعُونَ سَبْعَ سِنينَ دَأباً فَما حَصَدْتُم فَذَروهُ فِي سُنْبِلِهِ إلَّا قَليلاً مِمّا تَأكُلُونَ * ثُمَّ يأتِي مِنْ بَعْدِ ذلِكَ عامٌ فِيهِ يُغاثُ النّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾**[4].

ورؤيا صاحبي السجن إذ: **﴿قالَ أحَدُهُما إنِّي أرانِي أعْصُرُ خَمْراً وَقَالَ الآخَرُ إنّي أرانِي أحْمِلُ فَوقَ رأسي خُبْزاً تأكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبّئنا بِتَأوِيلِهِ إنّا نَراكَ مِن المُحسِنينَ﴾** فقال: **﴿يا صَاحِبَي السِجْنِ أمّا أحَدُكُما فَيَسقي رَبَّهُ خَمْراً وَأمّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأكُلُ الطَّيرُ مِنْ رأسِهِ...﴾**[5].

ورؤيا رسول الله صلّى الله عليه وآله لما رأى في المنام القردة التي تنزو

---

(١) يوسف: ٤.

(٢) يوسف: ٤٣.

(٣) يوسف: ٤٢.

(٤) يوسف: ٤٤ـ ٤٩.

(٥) يوسف: ٣٦ و ٤١.

على منبره فلما استيقض تألّم لذلك كثيراً فنزل بتأويل رؤياه الوحي بقوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلنا الرُّؤيا الَّتي أرَيناكَ إلَّا فِتْنَةً للناسِ وَالشَّجَرةَ المَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ﴾**[1]، ورؤياه صلّى الله عليه وآله في فتح مكة فنزل في تأويله قوله تعالى: **﴿لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤيا بالحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ المسجِدَالحَرامَ﴾**[2].

وقد ورَدَ متواتراً عن الفريقين أن رسول الله صلّى الله عليه وآله كان يرى قبل أن يكون نبياً رسولاً رؤىٰ كثيرةً كأنما «يأتيه مثل فلق الصبح».

---

(١) الاسراء: ٦٠.

(٢) الفتح: ٢٧.

ج

طريق الخلق



طريق الخلق

ـ ١ ـ

مسألة «حدوث العالم» من المسائل الكلامية المهمة التي استدللنا في بحث التوحيد بمقدّمة من مقدماتها، حيث قلنا: بأن المستدلّ على التوحيد ذكر عدة طرق على ذلك منها أنه قال: ان للعالَم موجد، وتتمة ذاك البحث هنا، فإنّ للبحث في هذه المسألة أهمية من جهتين:

الأُولىٰ: أنها معترك الأفكار والعقائد المتضاربة، لتصوّر البعض ان من لوازم التوحيد هو الاعتقاد بحدوث العالم ـ كما سيأتي توضيحه ـ.

الثانية: نظراً إلى وجود الإبهام الشديد في هذه المسألة طرحت نظريات وآراء جديدة ينبغي دراستها وتمحيصها.

* * *

حدوث وقِدم العالم

يرجع الاختلاف بين الموحّدين والماديين الى أن الموحّدين يعتقدون بحدوث العالم ويعتبرون الاعتقاد بذلك من لوازم التوحيد، وأماالماديون فيعتقدون بقدم العالم، فلو سألنا الموحدين انّه ما هو المقصود من حدوث العالم الذي لو اعتقدنا به كنا موحّدين، لقالوا: المقصود من ذلك هو كون العالم محدوداً من جهة الزمان بلا فرق بين أن يكون مخلوقاً قبل الف أو عشرة الآف أو ملايين

السنين. المهم هو ان ينتهي الزمان إلى حد يكون العالم به محدوداً، أي أنّ العالم لم يكن قبل الملياردات من السنين وانّه كان عدماً محضاً، وان الله هو الذي أخرجه من كتم العدم إلى فيض الوجود، وهذا ـ قولنا بأن العالم محدود وأنه قد بدأ من نقطة معينة ـ هو أساس الاعتقاد الصحيح بوجود الله تعالى.

ففي البحث جهتين.

الاولى: هل من لوازم التوحيد القول بأن للعالم بداية ؟

الثانية: أنّه هل توجد علامات عثر عليها العلم والفلسفة تدل على ان للعالم بداية، أم عثر العلم على ما يدلّ على العكس ؟

❊ ❊ ❊

اختلاف آراء الحكماء والمتكلمين

ان مسألة حدوث أو قدم العالم من المسائل التي صارت منشأً للنزاع والجدال العلمي بين الموحّدين حيث انقسموا بسبب ذلك إلى قسمين: الحكماء، والمتكلّمين. فاعتقد المتكلّمون بحدوث العالم وجعلوا الاعتقاد بذلك من لوازم التوحيد، فقالوا بأن على كل موحّد أن يعتقد بحدوث العالم، وأن يعتقد بأن للعالم نقطة بداية ابتدأ منها حيث لم يكن فكان.

واعتقد الحكماء بعدم كون الاعتقاد بأن للعالم بداية من لوازم التوحيد، بل العكس هو الصحيح، أي انّ من لوازم التوحيد هو الاعتقاد بعدم كون العالم حادثاً وأن له بداية، بل العالم قديم لا أول له، بدليل أن الله تعالى قديم لا نهاية له فلابد أن يكون خلقه مثله في القدم، فما دام الله موجوداً فهو لا زال خالقاً، لأن لازم قول المتكلّمين بالحدوث هو أن الله تعالى محدود من جهة الخلق، لكن ذاته المقدّسة غير محدودة، فهو تعالى ذاتاً وفعلاً غير محدود، فلا بدّ أن يكون العالم

غير محدود أولاً وآخراً، ونحن لانرى ضرورة في ذكر أدلّة كل من الفريقين بل نكتفي بالاشارة إلى ذلك.

والطريق الذي يذكره الحكماء أيسر الطريقين فهم يقولون: أنّه لا يمكن أن يكون الله تعالى غير خالق من الأزل لأنه تعالى موجد لذاته بذاته، وما يكون كذلك يكون كاملاً من جميع الجهات لا يتخلل فعله قوة واستعداد وامكان، ولا يكون فاقداً لشيء ثم يجده بل هو واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، لا جهة امكانية فيه، إنما الامكان في فعله، فالإنسان يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد، يمكن ان يكون متحركاً ويمكن ان لا يكون، فلا يمكن ان يكون تعالى غير خالق منذ الأزل، وأنه خلق الخلق دفعة واحدة، إذن من لوازم الاعتقاد بالله تعالى الاعتقاد بلا نهاية أو بداية للعالم.

إن قلت: إن كان العالم قديماً فلماذا وضعتم عليه اسم المخلوق، أي انّه لم يكن فكان، ولماذا أسميتم ما هو موجود دائماً مخلوقاً؟

لأجابك الحكيم: بأن كون الشيء مخلوقاً لا ينافي كونه أزلياً لأن المخلوق بمعنى المعلول القائم بالغير، وهذا المخلوق هو فيض من فيوضه تعالى، وليس معنى كونه معلولاً أنه لم يكن في زمان فوجد، بل المناط في كون الشيء معلولاً هو عدم كونه قائماً بذاته سواء كان مسبوقاً بالعدم الزماني أم لا، ولا ربط للعدم الزماني في أن يكون الشيء معلولاً أم لا، ولما كان الله تعالى قائماً بذاته من الأزل وإلى الأبد ـ **﴿اللهُ لا إلهَ إلّا هُوَ الحيُّ القَيُّوم﴾**[1] ـ كان خلقه قائماً به وهو قيوماً عليه، أي انّه تعالى منشأ وجود الخلق، وهذا هو معنى كون الشيء معلولاً ومخلوقاً.

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

ثم إنّه ليس من الضروري أن نعتقد بأن العالم لم يكن في زمان ما، كما أنّ الأمر ليس كما يتصور البعض بأنه لولم يعتقد احد بذلك فهو ليس عارفاً بالله ولا موحداً، وإن ذهب جميع الحكماء والفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين إلى عدم تناه العالم في القدم، ثم قالوا بأن المتكلّمين لو كانوا يعرفون الله حق معرفته لما قالوا بأن الخلق محدود تمسكاً منهم بالزمان.

* * *

الاعتقاد بالله والقول بالحدوث الزماني في نظر الغربيين

على الرغم من ترجمة الكتب الاسلامية إلى اللغات الغربية نرى أن العلماء الغربيين يرون التلازم بين الاعتقاد بالله تعالى وبين كون العالم له اول وبداية، وأنه إن لم نعتقد بأن للعالم بداية فلابدّ من انكار وجود الله.

ولا ينقضي العجب من ذلك، لأنّه من البعيد عدم وصول شذرات من كلام الحكماء والفلاسفة المسلمين ولو قبل الف عام إلى الغرب، فكيف يرى هؤلاء التلازم المذكور ؟!

وقد سطر في بعض الكتب أن ابن سينا كان بين المادية والمثالية، فتارة يكون مادياً عند ما ينكر وجود الله ويقول بالقدم الزماني، واخرى يكون مثالياً عندما يقول بأن الله موجود.

فأنا لا أريد أن اقول بأن كلام ابن سينا صحيح أم خطأ، لكون هذه المسألة مفروغ عنها عند ابن سينا، وهو أنه لا منافاة بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بالقدم الزماني للعالم، بل ان الاعتقاد بالله هو الذي يدعونا إلى الاعتقاد بالقدم الزماني.

حدوث العالم في نظر القرآن

هل القرآن الكريم يرجّح رأي الفلاسفة والحكماء أم يرجّح ما ذهب اليه المتكلمون ؟ ان ممّا لا شكّ فيه أنّ الخالق ـ لكل شيء ـ في نظر القرآن هو الله تعالى، كما في قوله جلّ شأنه: **﴿قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾**[1]، لكننا لا نرى في القرآن أن الله أول ما خلق العالم، لأن المتكلّمين يعتقدون بأن الله كالبنّاء، فعندما نقول انّ هذا البيت له بنّاء يعني أنه كان لهذا البيت بنّاء بناه في اليوم الأول، وهكذا بالنسبة إلى الله، فإنه تعالى بنى هذا العالم في اليوم الأول، فإن لم يكن بناه في اليوم الأول وكان قد بُني فلا حاجة إلى بانٍ باسم «الله»، نعم العالم الذي لم يبنَ بعدُ يحتاج إلى بانٍ وهو الله، وأن لوجود الله تأثير إذا كان بناه في اللحظة الاولى من وجوده، وإلّا ففي اللحظات المتأخرة سواء كان الله موجوداً أو غير موجود فلا أثر لوجوده، ولذا ينقل عنهم هذا القول: «لو جاز عدمه ما ضرَّ عدمه» بمعنى ان الله سواء وجد أو لم يوجد فالعالم موجود، لان العالم بحاجة إلى خالق منذ اليوم الأول، وأما فيما بعد فسواء كان الله موجوداً أم لا يضر العالم ذلك.

اننا لا نجد في القرآن الكريم ذلك ـ انّ الله خلق العالم في اليوم الأول ـ نعم الذي نجده هو ان الله خالق مطلقاً من دون أن يكون خالقاً في اليوم الأول دون اليوم الثاني أو الثالث، بل هو خالق وإلى الأبد، فإنه لا فرق في نظر القرآن بين أن يكون العالم محدوداً بزمان ـ كأن يكون مخلوقاً قبل مليون سنة ـ وبين أن يكون غير محدود، فإنّ الله في نظر القرآن كان خالقاً في المليون عام وقبله وبعده، بل حتى لو كان العالم لا نهاية له فإنّ الخلق فيه ايضاً لا نهاية له، وفي معنى ذلك قولنا: «يا قديم الإحسان» أي يا من عادته الإحسان منذ كان، فهو تعالى دائم الإحسان.

---

(١) الرعد: ١٦.

خلق آدم في القرآن

ذكر القرآن الكريم قصّة خلق آدم[1] بعنوان كونها تعطي درساً للبشرية، فإنّ فيها تكبّر ابليس وحرص آدم، ولم يذكرها بعنوان كونها تعطي درساً في التوحيد، فإن القرآن لم يقل: بما أن آدم أبو البشر كان موجوداً فالله تعالى موجود أيضاً، أي لم يربط قضية خلق آدم بقضية التوحيد، نعم يذكر القرآن الكريم كيفية خلق الانسان لما فيه من الآيات الباهرة الدالّة على وجود صانع وخالق كقوله تعالى: **﴿ثُمَّ خَلَقْنا النُطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا المضْغَةَ عِظاماً فَكَسَونا العِظامَ لَحماً ثُمَّ أنْشأناه خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أحْسَنُ الخالِقينَ﴾**[2]، فهو لم يقل الله موجود بدليل صيرورة النطفة انساناً، فالقرآن لم يذكر اليوم الأول للخلق لا بالنسبة الى مجموع العالم ولا بالنسبة لكل جزءٍ جزء.

فليس من الصحيح عنونة البحث بأنّه هل للعالم بداية وأول أم لا؟ وإن قال الفلاسفة بأنه من المستحيل أن يكون للعالم أولاً، ولا اعتقد أن العلم الحديث اثبت خلاف ذلك ـ أن للعالم أولاً ـ وان قبل ذلك الأول عدم محض.

الحدوث وتغيير الصورة

في الحدوث وتغيير الصورة نظريتان:

الأولى: انّه لا تدرّج في حدوث الأشياء إذ لا شيء في العالم يكون معدوماً ولا شيء معدوم يكون موجوداً فإنه لا حدوث في العالم، بل كل ما في الوجود هو عبارة عن تغيير الشكل والصورة في الأشياء.

---

(١) راجع الجزء الاول من مقالات فلسفية والجزء الثالث عشر من مجموعة آثار الأستاذ الشهيد فقد ذكر ذلك هناك تفصيلاً تحت عنوان: «قرآن ومسألةاى از حيات».

(٢) المؤمنون: ١٤.

الثانية: أن هناك بالاضافة إلى تغيير الشكل في الأشياء شيئاً زائداً وهو الحدوث والايجاد.

أما بالنسبة إلى النظرية الاولى فينقسم القائلون بها إلى فرقتين، الفرقة الاولى: هي نظريةذيمقراطيس التي تقول: بأنّ العالم عبارة عن ذرّات وأجرام صغيرة صلبة وهي التي يعبّر عنها اليوم ب«الذرّة»، فالعالم هو عبارة عن هذه الذرات الصلبة المنتشرة في كل مكان لا تزيد ولا تنقص، ومايوجد في العالم هو مجموع مركب من تلك الذرّات المنتشرة، فعندما نرى شجرة نقول: «لم تكن هذه شجرة ثم كانت» فإنّ هذه الشجرة ليست لم تكن فكانت، بل كانت وصارت بشكل آخر، فهي كانت ذرات وأجراماً صغيرة منتشرة في الماء والتراب والهواء فصارت على هيئة شجرة[1].

الفرقة: الثانية: وقد استبدلت النظرية الاولى بما ذهبت اليه الفرقة الثانية حيث قالت: بأن الاجسام وان كانت متشكلة من ذرّات وأجرام لكن تلك الذرّات ليست صلبة، الى أن آل الأمر إلى القول بالمادة والطاقة وامثالهما.

عود على بدء

انّ ما قيل من أن الأشياء في العالم باقية أزلاً وأبداًكما عن ذيمقراطيس يحتاج إلى مزيد توضيح: هل العلم الحديث يقرّ بذلك، وهل يعترف بأن الشجرة

---

(١) هذه النظرية لها من القدم ما يقرب من الفي عام، حيث ذهبوا فيها إلى تقسيم تلك الذرّات إلى أقسام فمنها ذرات كروية ومنها مذنّبة ومنها مثلثة ... الخ، وكانوا يعتبرون خصائص الموجودات وصفاتها متشكلة من هذه الذرّات، فمثلاً لو وضعت شيئاً حاراً ـ اي طعمه حار ـ كالفلفل على لسانك لالتهب لسانك، وهذه خاصيةفيزيائية لاكيميائية في الفلفل، فإنّ ذرّات الفلفل هي ذرات مذنّبة لو وضعت على اللسان للسعته، وهذا ما يعبر عنه بأن طعم الشيء الفلاني كذا، وهكذا بالنسبة إلى ذرّات الماء فانها كروية، وقد استبدلت هذه النظرية بنظرية أُخرى.

مثلاً حتى بعد فنائها تبقى ذراتها إلى الأبد؟!

وهل ان المقصود من بقاء الذرة أو المادة والطاقة هو بقاء شخص الشيء وعينه أم بقاء نوعه[1]؟

وبعبارة أُخرى: لو فرضنا ان عدد الوفيات يساوي عدد الولادت حينئذ يمكن القول بأن المقدار ثابت، ومعنى هذا الثبوت هو انّه كلّما توفي شخص ولد آخر، فمن الناحية العلمية يكون الحكم على الطبيعة والمجموع فيقال المقدار ثابت لأنّه أمر اعتباري وليس حكماً على الأفراد والمصاديق، وأما من الناحية الفلسفية فلا يكون البقاء للفرد، لان كل فرد فانٍ، ولا واقعية للمجموع والطبيعة لأنها لا تحكم إلّا على الامور الواقعية، ولا واقعية للاعتبار.

ان ما يكتنفه الغموض عندي هو أنّ ما يقال من الثبوت ـ سواء كان متعلّق الثبوت هو المادة أم غيرها ـ هل المقصود منه الثبوت في الكم والمقدار المجموعي، أو العلم بالشيء باعتباره حقيقة وواقع؟ فإن كان الشيء موجوداً بصورته المتشخّصة إلى الأبد فمعنى ذلك انّه لا يوجد شيء جديد في العالم، بل كل ما هناك تغير للصورة والشكل لا أكثر، وإذا قلنا بأن الله خالق فليس معنى ذلك انّه موجد بل معناه أنه مغيّر الصورة من شيء إلى شيء آخر، فهو ليس بموجد لنفس المادةالمفروض بقاءها، ولذا قد يقال بأن المراد من قوله تعالى **﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ في شَأنٍ﴾**[2]، هو أنه يخلق من تلك المادة الموجودة والتي لا تتغير أشياءً بصور مختلفة، فكل يوم هو يخلق أشياءً جديدة لكن من مادة واحدة، نظير صانع الأقداح من الطين (الكوّاز) فإنّ المادة هي الطين، فكلما انكسر قدح صنع آخر من نفس تلك المادة.

---

(١) كما يقال بأن مقدار المادة في العالم محدود وثابت فإنّ محدودية المادة هو غير مصاديقها.

(٢) الرحمن: ٢٩.

الحركة الجوهرية

لصدر المتألهين نظرية باسم «الحركة الجوهرية» في حدوث العالم، فهو يعتقد بأن لكل شيء يتصور الانسان أنه ثابت وقار حركة وأنّه في تغير مستمر، إذ لعل الشيء يكون ثابتاً بإدراك الحس لكنه ليس كذلك واقعاً، فإنه لا شـيء فـي العالم ثابت وقار لتعرضه للحركة فيما بعد، فالحركة في الأشياء نـظير حـركة عقرب الساعة ليست حركة دفعية بل حركة تدريجية دائمية، غاية الأمر ابصارنا لا تدرك تلك الحركة، لأن الأبصار لها حدّ معين مـن الرؤيـة والإدراك، فـما لم تدركه لا يعني انّه غير موجود أو غير ثابت.

حدوث العالم والحركة الجوهرية

لما كان العالم وما فيه في حركة مستمرة، وأن هذه الحركة ـ في نظر صدر المتألهين ـ هي الحدوث التدريجي للأشياء، فالعالم مستمر الحـدوث، فـلماذا نقول بأن العالم لابدّ أن يكون مخلوقاً في لحظة معينة ما دام العالم بأسره وفـي جميع لحظاته دائم الحدوث ؟ فإنه لا شيء باقٍ على حاله في العالم ولو للحظات وهذا ما يثبت وجود الله تعالى بطريق أولى، كيف ؟

لو فرضنا فرضاً محالاً وقلنا: انّ هذا الشيء كان عدماً محضاً فوجد في آنٍ ما، تقول: اذن كان له محدث، بخلاف ما لو كان العالم باقٍ على حدوثه من دون تغير فيه حينئذٍ لا يحتاج إلى محدث، أما لو كان وجود الشـيء وجـوداً مـتغيراً ومتحركاً وحادثاً وفي نفس الوقت غير مستندٍ في حركته وتغيّره وحـدوثه إلى الغير فهذا ما لا يمكن قطعاً، إلّا ان نقول له محدث وموجد.

فالحل الوحيد والمناسب لمسألة حدوث العالم في نظر صدر المتألهين هو هذا الحل، وهذه النظرية ـ الحركة الجوهرية ـ لا تضرّ بنظرية بقاء المادة والطاقة،

وان كنت شخصياً أودّ أن أعرف رأي العلم الحديث في ذلك وهل أن مقدار المادة في العالم ثابت حقيقة ، أو أنهم أخذوا ذلك المقدار أمراً مفروغاً عنه في الثبوت وانّما التغير هو في حالات الشيء فقط ؟ !

● انّ الاشياء والموجودات متحركة لكن حركة نسبية ، فالحركة في بدن الانسان بمعنى تغير جميع خلايا البدن ، أما الحركة في العنصر البسيط الذي يحتفظ بخواصه ولا يتغير أو ينعدم كالاوكسجين مثلاً فإنّه ان احتفظ بخواصه يبقى هو الاوكسجين ، فإن حصلت تغيرات في خواص المادة فهي وليدة الحركة لكن هذه الحركة نسبية ، وأما الحركة في العنصر المركب من جزئين أو اكثر فهو يتغير بسبب تلك الحركة وينعدم .

ثم إن الحركة على أنواع ثلاثة : حركة مستقيمة على خطٍ ومحورٍ واحد ، وحركة سطحية وطفيلية على محورين ، وحركة حجمية على محاور ثلاثة ، فإن كان المحور متحركاً فلا معنى للحركة .

الأستاذ الشهيد: فيما ذكرتم مبحثان ، الأول : مسألة الحركة وسوف أتعرض لها .

والثاني : هو أنّ ذرّة الأوكسجين ومادته هل كانت ومنذ الأزل على هذه الحالة أم لا ؟

ان الأمر ليس كذلك على ما أعلم ، فإنّ نفس هذه الذرات التي يتكون منها الاوكسجين هي في تغير مستمر ، فانه لا يمكن ان نعثر على ذرّة في العالم نقطع بعدم تغيرها منذ الأزل إلى اليوم بل وإلى الأبد ، فإن كان الحال في الذرات ذلك فالاوكسجين المتكون منها اولى بالتغير منها .

وأما الحركة : هناك بحث في الحركة المكانية التي هي حركة من نوع خاص ـ كما تجدون ذلك في الفيزياء ـ وهناك حركة جوهرية وهي تغير الشيء

من أصله، فما تفضلتم من أنّ الأشياء متحركة حركة نسبية يرتبط بالحركة المكانية.

وأما ما هي حقيقة المكان؟ ليس المكان سوى ما يشغله الشيء من الفراغ، فإن كان المكان ثابتاً كان الشيء الواقع فيه ثابتاً أيضاً نظير راكب السفينة فإنّ السفينة متحركة لكنّ الراكب ثابت ـ على ما يقال ـ وان كان متحركاً بالمعنى المجازي.

وهناك نظرية اخرى، وهي: أنّ العالم مع قطع النظر عما فيه من هواء وأجسام له فضاءه الخاص، وهذا الفضاء ثابت، فإنّ الفضاء الذي أنا اشغله مع الفضاء الذي تشغله أنت واحد وثابت واقعاً من حيث الذرات الموجودة فيه، فإن تحركت تغير ذلك الفضاء، وهذه نظرية قديمة، وهي هل ان المكان عبارة عن البعد المجرّد أو هو سطح مقعّر كالجسم المحيط بالجسم المحاط.

ثم إنّه لو كان المراد من الحركة مطلق التغيّر فلا معنى لأخذ الشيء متعلّقاً لها، وذلك كالتغيّرات في الكيف، فإنه يلزم في التغيرات الكيفية اخذ ماضي الشيء متعلّقاً كما لو كان مثلاً ذو لون خاص في زمان واشتد لونه في زمان آخر، حينئذٍ يكون هذا الشيء متغيراً، ففي الحركة الجوهرية ـ بطريق أولى ـ يكون الضعف والشدة من لوازم الوجود، فالشيء في درجة من الوجود يكون ضعيفاً وفي درجة اخرى منه يكون قوياً وكاملاً، ولذا يمكن افتراض الحركة في العالم، نعم لا يمكن فرض الحركة المكانية بالنسبة للعالم بأسره لإنتفاء موضوعها، واما افتراضها بالنسبة لأجزاء العالم فيمكن بأن تتفاوت نسبة كل جزء مع نسبة الجزء الآخر من التغير.

ثم إنا لو أردنا تعريف شيء فانه يكفي في ذلك ذكر علامة في التعريف يتيسّر معرفتها، قد يقال: بأن التعريف لو تجاوز حدود (الرسم) يكفي، لأن

الغرض هو تمييز هذا الشيء عما سواه، وكما يقال في الفلسفة لابدّ في التعريف من بيان حقيقة الشيء وماهيته، وتعريف الطاقة ـ المقابل للمادة ـ بأنها عبارة عن المادة الناشئة من الطاقة أو المتحوّلة إليها فإن ذلك يكفي في تحقّق هذا المقدار من الغيرية وان كان لا تحقّق خارجي له، فإنّ الكثير من الاشياء لا وجود لها إلّا في الذهن فقط، ولكن هناك اشياء مع غض النظر عن وجودها الذهني لها نحو من الوجود أيضاً كالحركة، وهكذا بالنسبة للمادة التي افترضوا كونها في مقابل الطاقة، فإنّ للمادة ـ كالذرات ـ أبعاد من طول وعرض وعمق.

ما هي حقيقة الطاقة

كان للقدماء تصوّر آخر عن الطاقة، فالحرارة مثلاً عندهم شيء غير مستقل في الوجود، بل هو عرض على جسم آخر ليس قابلاً للنقل والانتقال، فإن اريد نقلها لابد من نقلها مع الجسم العارضة عليه، ولكن العلم الحديث اثبت خلاف ذلك، فقد ثبت بأن الحرارة يمكن نقلها عن الجسم الذي تعرض عليه، وأنها ليست مادة بمعنى لها أبعاد وتشغل حيزاً من الوجود، ويمكن تعريف الحرارة بأنها ليست بمادة مع أنها موجودة في الخارج، وانها مستقلة عن المادة ويمكن نقلها عنها، فإن قيل هي من قبيل الموج، قلت: الموج مادة يشغل حيزاً من الوجود، فهل يمكن أن يكون الشيء موجاً ولا يكون مادة؟

وكنت أودّ ان اعرّف حقيقة الطاقة من المنظار الفلسفي لا العلمي، فإنّ هذا التعريف من الناحية الفلسفية خاطىء لان هذه المسائل ليست علمية فقط بل هي فلسفية أيضاً، لأنهم بالتعريف العلمي يذكرون الشيء وكأنهم يريدون بيان حقيقته، فقد ذكر العلم أن المادة والطاقة شيئان متغايران، وأنهما حالتان لشيء معين، بحيث يمكن تبدّل أحدهما بالآخر، وسؤالي في الختام هو: انّ الشيء

كيف لا يكون مادة ولا يحمل صفتها ومع ذلك يمكن ان يشغل حيزاً من المكان ويمكن نقله من مكان لآخر ؟!

● ان الذرّة منذ أن كانت ولا تزال ثابتة لم تتغير، لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[1].

الأستاذ الشهيد: وجدت في بعض الكتب أن لبعض الأجسام ـ التي لها أشعة خاصة ـ عمراً معيناً، فذرّة العنصر الكذائي مثلاً عمرها خمساً وعشرين سنة، فهي خلال هذه المدة تفقد طاقتها تدريجياً ومن ثم تنعدم تماماً، اي تفقد حالتها المادية.

● قلتم في بحث تبدل المادة بالطاقة بأن كل واحد منها يتبدّل بالآخر، ولابدّ من ادخال عنصر الارادة لأنها تتبدل بالطاقة أيضاً.

الأستاذ الشهيد: يريد الأخ أن يقول: بأنه بعد تبدل المادة بالطاقة يرجعان إلى أصل واحد، وعندما نريد التعريف لابدّ أن نعرّفهما بذلك الأصل، فنقول: انّ فيهما نحو من الارادة والطلب. وبعبارة اخرى: يعبر عن المادة والطاقة في الدين بالإرادة الالهية وهذا كلام آخر غير كلامنا في المقام حيث نريد معرفة خواص الشيء، فتارة يقال: بأننا لا نعرف خواص ذلك الشيء ـ المادة والطاقة ـ وأُخرى نقول بأنهما عبارة عن شيء يمكن تبديل أحدهما بالآخر، لكننا لا نعرف ما هي خواص ذلك الشيء، هل له بُعد أم لا، وهل يشغل حيزاً من الفراغ أم لا، أهو متحرك أم لا ؟ بل نحدس في كل ذلك حدساً علمياً ونقول: بأن مثل هذه الحقيقة موجودة.

---

(١) القصص: ٨٨.



طريق الخلق

ـ ٢ ـ

عود على بدء

تقدّم الكلام في المحاضرة السابقة مفصّلاً حول حدوث العالم، وقد عرفنا من خلال ذلك أنّ من لوازم العقيدة الحقّة ومن المسلّمات لدى كل مؤمن بالله هو اعتقاده بأن الله تعالى خالق كل شيء، وانّ ما من شيء يشار إليه بالبنان إلّا والله خالقه وموجده.

وقد تطرقنا في المحاضرة السابقة إلى اليوم الأول لخلق العالم، والآن نكمل البحث حول هذا الموضوع بطرح هذا السؤال، قد يقول قائل: متى كان اليوم الأول الذي خرج به العالم من كتم العدم إلى نورانية الوجود؟ فإننا كلّما رجعنا إلى الوراء وجدنا خلقاً وايجاداً، فهل كان للخلق الأول يوماً معلوماً؟ قلنا انّ بحثنا لا يتعلّق بذلك، لأنّ غرضنا من البحث في حدوث العالم هو اثبات الحدوث للعالم لما نرى من انعدام بعض الأشياء فيه وحدوث أشياء اخرى، فهل العالم بالنظر العلمي الدقيق في حال خلق وحدوث؟ فالنبات ـ مثلاً ـ الموجود في العالم هل يعتبر وجوده وجوداً واقعياً أم هو إعادة لموجود كان متلبّساً بلباس آخر حدث في العالم بلباس النبات، وأنه لا حدوث لمعدوم ولا انعدام لموجود في العالم؟! هذا هو محل كلامنا، إذ لسنا بصدد اثبات ما توصّل إليه العلم الحديث

والفلسفة المعاصرة من انّ اليوم الأول ـ الذي لم يوجد قبل الايجاد فيه خلق بل وجد دفعة واحدة ـ متى كان ؟

وليكن على علم منك أن هذه المسألة ـ معرفة اليوم الأول للخلق ـ في نظر الحكماء والفلاسفة لا ربط لها بالتوحيد، إذ ليس من اللازم معرفة اليوم واللحظة لخلق العالم، إذ حتى لو لم تكن تلك اللحظة للخلق الأول معروفة كان لحدوث العالم بهذا الشكل دلالة على ربوبية الله تعالى، بل ان من لوازم ربوبيته تعالى أن لا يكون للعالم أولاً، فإن القول بمحدودية الخلق من حيث الزمان في نظر الفلاسفة ينافي الربوبية المطلقة لله تعالى.

ويقولون أيضاً[1]. انّه لا يلزم تفسير الحدوث الزماني بانعدام الموجود ووجود المعدوم، بك يكفي في الاعتراف بخالقيته تعالى للعالم أن نقول بالحدوث الذاتي، فانّه ـ الحدوث الذاتي ـ كاف في الاعتراف بخالقيته، وهذا كلام حق في نظري، إذ حتى مع العجز عن اثبات الحدوث الزماني للعالم يكفي في ذلك الحدوث الذاتي للأشياء.

الخلق والحدوث الزماني

هل في العالم خلق وحدوث زماني للأشياء في نظر العلم الحديث ـ بأن ينعدم الموجود ويوجد المعدوم ـ أم لا ؟

اعترض العلم الحديث ـ طبقاً لنظرية لاوازيه ـ على نظرية الحدوث والخلق في العالم، بأن الخلق والحدوث في العالم فرع انعدام الموجود ووجود المعدوم، فإن لم يوجد المعدوم ولم ينعدم الموجود فما معنى الخلق والحدوث

---

(١) لا يتعلّق هذا الكلام بمحل البحث، بل يرتبط ببحث الامكان والوجوب عند ذكر الاستدلال الفلسفي على التوحيد، وسيأتي بحثه.

الزماني للأشياء ؟

وردنا سؤال ـ عندما كنا في حسينية الارشاد ـ لأحد الاخوة له علاقة بالموضوع وهو: أنّه لا طريق لكم لاثبات وجود الله، لأن أحد براهينكم على وجوده تعالى كان عن طريق اثبات كونه خالق الأشياء، ومع وجود مثل نظرية لاوازيه ـ انّه لا يوجد معدوم ولا ينعدم موجود ـ ينهدم برهانكم على الخلق والخالقية، اذ لا خلق في البين، والبرهان الآخر الذي برهنتم فيه على وجوده تعالى هو برهان النظم، ومع وجود مثل نظرية التكامل من انّ قوانين الطبيعة كافية في ايجاد هذا النظم لا حاجة حينئذٍ إلى مدبّر ليوجد هذا النظم، بناءً على ذلك لا دليل على اثبات وجوده تعالى[1]!!

بقاء المادة في نظرية لاوازيه

نحاول في هذا الموضوع الاستفادة قدر الامكان من جناب الاستاذ روزبه[2] لما لديه من تخصص في هذا المجال فنوجّه اليه جملة من الاسئلة نأمل الاجابة عليها.

سؤال: هل المراد من نظرية لاوازيه هو أن اجرام العالم محدودة كماً وكيفاً ـ مقداراً ووزناً ـ لا تزيد واحداً ولا تنقص ؟ أو أنّ المراد ما يعبر بالفلسفة من أن الموجود لا ينعدم، بل تتغير صورته وهيئته وإلّا فهو ذاك الموجود السابق ؟!

---

(١) تقدم الحديث في كل من البرهانين آنفاً مفصّلاً، وان هذه مجرد شبهة ﴿كسرابٍ بقيعةٍ يَحْسَبُهُ الظَمْآنُ ماءً فإذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾ المترجم.

(٢) الاستاذ رضا روزبه متخصص في علم الفيزياء ومن مؤسسي مدرسة العلوي، يعد من الطبقة المثقفة وله دور في تربية الشباب المتدين، كان رحمه الله له تضلّع واسع بالعلم الحديث والقديم، وكان يحضر محاضرات الاستاذ الشهيد المطهري ومن هنا اغتنم الاستاذ المطهري حضوره وطرح عليه جملة من الاسئلة ليعرف الجواب العلمي لها من لسان متخصص في هذا العلم.

وهل المراد من بقاء المادة هو بقاء الفرد أو الطبيعة[1]؟

جواب: اثبت لاوازيه نظريته بالتجربة والاستقصاء العلمي بأنه وعلى أثر التفاعلات الكيميائية لا شيء يحدث ولا شيء ينعدم، فإن لاوازيه يقول في خصوص ذلك: «لا يحدث شيء في الطبيعة ولا ينعدم آخر» لكن يمكن تحديد مقصوده من ذلك في خصوص العلم الذي يبحث فيه، وهو علم الكيمياء.

بقيت هذه النظرية قائمة على قدم وساق ما دام لاوازيه حياً، ولكن وبعد وفاته اثبتت التحقيقات العلمية الدقيقة في علم الكيمياء بأن مقداراً من المادة التي أجريت عليها التجربة ينعدم، فمثلاً وزن[2] الماء المركب من الهيدروجين والاوكسجين قبل التجربة ـ أي قبل الانصهار بالحرارة ـ يختلف عن وزنه بعدها، لكن بما أن هذا الاختلاف يسير جداً لا يؤخذ بنظر الاعتبار، لذا يستطيع عالم من علماء الكيمياء أن يدّعي التساوي بعد التجربة، هذا ولكن لو اريد معرفة وزن ذلك بالميزان الفيزيائي الدقيق يقال: بأن مجموع المادة المركبة قبل التجربة يساوي مجموع ما تحصل من المادة المركبة + الطاقة الناتجةعن ذلك[3].

فلو أردنا ان نعبّر عن هذه النظرية تعبيراً دقيقاً لابد أن نقول: بأن المادة بما تتركب منه قبل التفاعل الكيميائي تساوي المادة بعد التفاعل لكن باضافة مقدار من الطاقة المتولّدة ـ في مقابل مقدار معدوم من المادة ـ.

هذه هي نظرية لاوازيه، ولا ربط لها بأصل الخلق وكمال العالم، بل هي

---

(١) مثال ذلك: ما لو كانت احصائية الوفيات في العالم ١٠٠٠ شخص، واحصائية الولادات مثلها فإن هذا العدد ثابت في الوفيات والولادات وكانت المادة حينئذٍ باقية ولكن اذا لم يكن تعادلاً بين النسبتين فكيف تكون المادة موجودة في الطبيعة؟

(٢) حسب الميزان الموجود في المختبرات الكيميائية.

(٣) لانعدام مقدار من المادة.

تختص بالظواهر الكيميائية.

سؤال: بعدما تبدّلت نظرية بقاء المادة إلى نظرية جامعة لها وللطاقة وصارت عبارة عن مجموع المواد الطاقات الثابتة[1]، ما هي حينئذٍ ماهيّة هذه الطاقة[2]، وهل أن هذه الطاقة قابلة للتغير أم لا ؟

جواب: أما فيما يتعلّق بالجواب عن السؤال الثاني فنقول: أنّ الطاقة هي عبارة عن الاستعداد للقيام بفعل فيزيائي، وأن من المسلّم هو استبدال الطاقة ببعضها، فإن أنواع الطاقة يستبدل بعضها ببعض اتوماتيكياً.

ثم أن الحرارة هي بحد ذاتها نوع خاص من أنواع الطاقة لأنها معلولة لحركة الذرات الموجودة في الجسم، نظير ما ينتقل من الذرات بسبب الطرق الشديد على المطرقة بحيث يتولّد عن تلك الذرات حركة شديدة إلى حد نشعر بأن حرارة المطرقة ارتفعت، والسبب في ارتفاع حرارتها هو تغيير الذرات بسبب تلك الحركة، فمسألة استبدال الطاقة ـ على اختلاف أنواعها ـ مع بعض كان ولا زال أمراً مسلّماً وليس بالأمر الجديد، نعم المستجد في المسألة والذي كان مطروحاً منذ زمان انشتاين هو تبدل المادة بالطاقة، وقد حاولوا التعرّف على جواب هذا السؤال: ـ وهو هل أنّ المادة تستبدل بالطاقة أم لا ؟ ـ من خلال ما هو مطروح في الفلسفة وعلم الفيزياء بأنّه ما هي حقيقة العالم ؟ وفي نهاية المطاف ثبت لديهم تقريباً بأنه يمكن تبدل المادة بالطاقة، وقد طرح انشتاين المعادلة المعروفة في ذلك، وهي: "$E = mc^2$" أي أن مقدار الطاقة يساوي مقدار المادة

---

(١) المراد من البقاء والثبات هو البقاء المجموعي العام لا الثبات بالحسابات العلمية الدقيقة.

(٢) كان للطاقة قديماً مفهوم العرض كالحرارة التي لا معنى لتبدلها بالجسم العارضة عليه وتبدله اليها ـ عند القدماء ـ نعم، لامانع من تبدل الحرارة إلى عرض آخر أو إلى جسم مثلها، وأما الطاقة التي هي اشبه شيء بالحرارة عند علماء العصر، فما معنى تبدلها بالجسم وتبدل الجسم إليها إذ لابدّ من وجود سنخية بين الحرارة وبين ذلك الجسم وإلّا فكيف يمكن توجيه ذلك التبدّل ؟

المضروب في جذر سرعت النور، وهذا ـ تبدل المادة بالطاقة ـ هو قوام الطاقة الذرية، لذا فالمادة عندما تتبدل إلى الطاقة تخرج من نواة المادة ذرّات مقترنة بالسرعة والطاقة في نفس الوقت، فتتخذ الطاقة صوراً كالحرارة وغيرها فتكون مفيدة للبشر، وهكذا بالنسبة إلى الشمس وسائر الكواكب فإن تبديل المادة فيها إلى الطاقة يكون بهذا المعنى، أي يخرج ويتشعشع من نواة الذرات الثقيلة نسبياً ذرات صغيرة، فتكون هذه الطاقة بصورة حرارة هي المنشأ في جميع الطاقات الأُخرى.

وأما هل أن هذه النظريات كافية في تفسير حدوث العالم أم أن هناك يداً غيبية لها الأثر في ذلك؟ فهذه مسألة فلسفية خارجة عن حدود هذا العلم، نعم المقدار المسلّم في المسألة هو تبديل المادة إلى الطاقة، وأما العكس أي تبديل الطاقة إلى المادة فقد ثبت أخيراً بأن الطاقة[1] أيضاً تتبدل إلى المادة.

سؤال: هنا سؤال ثالث لا حاجة إلى الجواب عنه في هذه المحاضرة وهو: أن التعبير الصحيح لنظرية لاوازيه أن يقال: «بأن مقدار المادة في العالم لا يزيد ولا ينقص، أو يقال: بعدم حدوث المادة وعدم انعدامها، وهنا لابد من تقدير: «أنّ الشيء يساوي المادة»، أي أن الذي يقول بأنّه لا حدوث للمادة ولا انعدام، ثم يقول بأنه لا شيء حادث في العالم أو معدوم، لابد له من الاعتراف مسبقاً بأن الشيء يساوي المادة.



إبهامات في المقام

يوجد في المقام إبهامان وهما:

(١) الطاقة هنا ليست بمعنى الذرة، بل عبارة عن الذرات الصغيرة التي تتشكل منها الذرة مثل: النبتون والألكترون.

الإبهام الأول: قيل بأن القدماء اعترفوا بأن المادة لا تحدث ولا تنعدم، ولكن حيث أنهم لم يعلموا بأن المادة تساوي الشيء لم يقولوا: بأن لا شيء ينعدم ولا شيء يحدث، وأنا لا أدري في أي موضع ذكروا ذلك، فقد تتبعت الكتب كثيراً فلم أجد اشارة إلى ذلك حتى أن المهندس بازرگان في كتابه الطريق السالك اعترف بذلك ـ بأن القدماء كانوا يقولون بأن المادة لا تحدث ولا تنعدم ـ فقال: «إن القدماء كانوا يتصوّرون أن الأمر كذلك» أقول: متى كان القدماء يتصورون ذلك ؟ فانهم كانوا يقولون بأن المادة يستبدل بعضها ببعض، فالماء يكون هواءً والهواء يكون ماءً، حتى انّهم كانوا يعتقدون بأن الهواء يتبدّل إلى سحاب، وانّه ليس من الضروري ان تكون المادة بخاراً، فالكلام كان عن التغير والتبدّل.

اننا لم نعثر على موضع يقول القدماء فيه بأن أجرام العالم ـ أي الأشياء من ذوات الوزن ـ تزداد وتنقص، فأين محل نظرية لاوازيه من هذا الكلام ؟

الإبهام الثاني: أنّ الذين كانوا يقولون بتبدّل المادة بعضها ببعض ومن ثم عمّموا ذلك إلى كل شيء، كانوا يعتقدون بإدراك شيء محسوس في هذه الأجرام، وهذا الشيء المحسوس هو الهيئة الصورية لهذه الأجرام التي تشكّل بعداً من أبعادها، وقالوا: بأن العقل يدرك أن وراء هذه الهيئة التي عبّر عنها لاوازيه بالمادة قوة هي قوام ماهية الأشياء، وهذه القوة موجودة دائماً في الأشياء وهي تختلف من شيء لآخر.

وكانوا يقولون: ان العناصر الأربعة ـ الماء. الهواء، التراب، والنار ـ هي العناصر الأولى في العالم، وان عنصري الماء والهواء يشتركان ـ بلحاظ المادة ـ في الجسمية، إلّا أن طبيعة الماء كونه جوهراً خاصاً، وهو بحكم هذه الطبيعة

الخاصة يكون منشأً لبروز آثار خاصة، وأن الهواء له طبيعة أو قوة اخرى[1].

ان الطبيعة في نظر القدماء عبارة عن القوة الموجودة في كل مادة، فماهيّة الماء من حيث الطبيعة والصررة النوعية أو القوة تختلف عن ماهيّة الهواء لكنهما يشتركان في كونهما معاً مادة، فالمراد من قولهم: «الماء ينعدم» هو انعدام الصورة النوعية للماء التي بسببها ينعدم الماء، وليس المراد انعدام مادة الماء، وان قولهم أن الموجود ينعدم والمعدوم يوجد «انّما هو من باب تصوّرهم بأن مادة الشيء هي جزء من وجوده لاتمام وجوده، فالجزء الأصلي في الشيء هو فصله المنوّع أو صورته النوعية».

ثمّ إنّه تشترك جميع الموجودات الحيّة في خاصية واحدة يقال لها «النفس»، وهذه النفس التي هي عبارة عن القوة تنقسم بحسب الصورة النوعية لمتعلّقها إلى اقسام ثلاثة: نفس انسانية، نفس حيوانية، ونفس نباتية، فالمقصود من قولهم «انعدام الانسان» هو انعدام نفسه، فإنه بإنعدام الطبيعة الموجودة في ذات الشيء ينعدم الشيء نفسه أيضاً، وأما بالنسبة للحيوان، فإنه عندما يقال: «انعدم الحيوان» يكون المقصود هو انعدام مادة الحيوان بل انعدام نفسه، فإنّ القدماء كانوا يعتقدون بأنّ الموجودات تنعدم والمعدومات توجد من دون ان يتعرّضوا للمادة، وهل أنها أيضاً تنعدم حتى يقال بأن لاوازيه جاء بشيءٍ جديد ؟!

ان الاختلاف بين لاوازيه والقدماء يعود إلى الاختلاف في مسألة فلسفية لا إلى مسألة علمية، لأن لاوازيه يقول: أن الشيء وبغض النظر عن صورته النوعية وطبيعته ليس إلّا المادة، وانّ مادة الأشياء لا تنعدم، وإن انعدمت فلا توجد، فلا شيء حينئذٍ يكون معدوماً، ولا معدوم يكون موجوداً. وأمّا القدماء،

---

(١) لفظ القوة يرادف كل من لفظي الطبيعة والصورة النوعية.

فقد كانوا يعتقدون بأن في الشيء جنبتان، جنبة حسّية وأُخرى ترتبط بعالم المعقولات لا تنالها يد التجربة.

ويتلخّص هذا السؤال في أنّه هل جاء لاوازيه بشيءٍ غير ما كان يعتقده القدماء الذين كانوا يسلّمون بهذا المقدار، ولكنهم لم يصرحوا بقولهم: «إذن لا ينعدم الموجود» لأنهم لم يكونوا على علم بأن المادة هي تمام الشيء.

سؤال: هل تتبدّل الطاقة إلى المادة؟

جواب: نعم، تتبدّل الطاقة إلى مادة أيضاً.

سؤال: قد يدّعى بأن العلم الحديث لا يقرّ وجود مادة لا تتبدّل إلى طاقة؟

جواب: كلا، لا يمكن اثبات ذلك.

سؤال: هناك قسمان من الطاقة ذات الأشعة اللّيزرية قسم منها أشعّته ذاتية والآخر أشعّته اصطناعية، فهل ذلك صحيح؟

جواب: نعم، يوجد هذان القسمان من الطاقة، وهذا الكلام صحيح.

الاستاذ الشهيد: هذا السؤال هو أهم الاسئلة وهو: اننا لم نعرّف الطاقة تعريفاً يستقيم مع العلم والفلسفة لإختلاف التعبير بينهما، فإنّ التعريف العلمي لو ذكر فيه الرسم لوحده دون الحد لكفى ذلك، وأما التعريف الفلسفي فلابدّ أن يكون منطبقاً تماماً ومن جميع الجهات على المعرَّف، لأن الأمر لو كان ابدال شيءٍ بشيءٍ لم يكن في ذلك اشكال من الناحية العلمية كما لو كان عندك كتاب بعته فاشتريت بثمنه سلعة اخرى، فإن عملية الابدال هذه يمكن ان تنطبق على لفظ الطاقة أيضاً، خصوصاً لو كانت هناك رابطة خاصة بين شيئين بأن ينعدم هذا الشيء هنا ويوجد مكانه هناك شيء آخر، فانه يقال لذلك تبدّل، نظير الأمواج المائية فإن كلّ واحد من الأمواج لمّا ينعدم يأتي مكانه موج آخر، وعندما قلنا هناك بأن الطاقة تتبدّل فلا ريب في صحّة ذلك علمياً وأمّا التبدّل بالمفهوم

الفلسفي الدقيق ـ الذي له ارتباط ببحثنا ـ فهو التبدّل الواقعي للشيء لا المجازي والاعتباري بأن يكون شيئاً آخر، والتعبير عن الطاقة بأنها عبارة عن الاستعداد لأن تكون شيئاً تعبير جيد لرجوع ذلك إلى الحركة بعد انعدام المادّة، لكن هل يصحّ من الناحية الفلسفية أن يقال بأنّ المادة تبدّلت إلى حركة تبدّلاً فلسفياً أي كانت شيئاً فصارت شيئاً آخر بالحركة ؟ فهل التبدّل هنا واقعي ؟

جواب : نعم، قد لا يصدق على هذا التبدّل بالتعبير الفلسفي الدقيق أنه تبدل كما ذكرتم.

سؤال : هل لديكم مفهوم للموج غير مفهوم الحركة ؟

جواب : الموج عبارة عن حالتين، حالة كهربائية وأُخرى مغناطيسية وهما في حال تبادل مستمر.

سؤال : انّ هذا تعريف للاسم لأنّه نظير الجاذبية عندما عرّفوها، لكن واقعاً ما هي حقيقة الجاذبية ؟، ولماذا سمّي هذا التبدّل موجاً ؟

جواب : بما أن مقداره متفاوت يقال له موج، والتفاوت فيه نظير التفاوت في الأمواج الصوتية، فإنّ الأشياء على نوعين، ثابت ومتحرك، أما الثابت فهو نظير محور الجاذبية الذي لولاه لما انجذب شيء ولبقيت الأجرام بحالها، وهناك شيء شبيه الجاذبية وهو محور المغناطيسية الذي يكون في الأجسام ويعطيها قوة وطاقة، وهكذا يوجد محور الكتروني يعطي للأجسام بواسطة البروتون والنيترون قابلية الانتشار في الفضاء وأمّا المتحرّك والمتغيّر فهو نظير الأمواج الالكترومغناطيسية التي هي دائماً في حال تبدّل وتغيّر، فإنّ سرعة هذه الأمواج التي تنتشر في الفضاء ٣٠٠/٠٠٠كيلومتر في الثانية الواحدة وهي من خواصها الذاتية.

ثم انّ الأمواج على أقسام، فهي تارة تكون بصورة النور واخرى بصورة الأمواج الراديوئية وثالثة بصورة أشعة اللّيزر.

وأمّا كيفيّة تبدّل المادّة إلى الطاقة فيمكن تقريبه بمثال الراديوم، فإن الراديوم عندما تخرج من داخل نواته أشعة خاصة تخرج منها بسرعة، حيث تحمل هذه السرعة معها مقداراً من الطاقة وشيئاً من المغناطيسية التي تنتشر على أثر السرعة، وهذا هو معنى التبدّل الذي نقول به.

● ما أجبتم به مفصلاً عن سؤال الشيخ المطهري بيان علمي تام، لكنه يمكن الاجابة عن ذلك وبضرس قاطع، فنقول: بأنّ المادة تتبدّل إلى طاقة، واننا عندما نعرّف الطاقة بأنها عبارة عن الاستعداد انّما ذلك في مقام البيان والتعريف وإلّا فتعريفها العلمي هو أنها: «القوّة المتغيرّة»، أي انّ الطاقة تساوي التغير باضافة القوة.

الاستاذ الشهيد: اسمحوا لنا ان نعرّف حقيقة الطاقة والقوّة، فما هذه الطاقة؟ وما هو تعريفها إذا كانت في قبال المادة؟ هل هي القوّة، أم هي شيء آخر؟ إننا كلّما جهدنا في تعريفها نرى أنّ التعريف يرجع بنا إلى كونها قوة، وهذه القوّة كان القدماء يعرّفونها بأنّها منشأ ومبدأ الفعل.

الاستاذ روزبه: بالنسبة إلى القوّة والفعل لابدّ أن نعود إلى ما أسسه غاليلو وهو أنّ الأصل الثبات في الأشياء، أي أنّ الأشياء باقية على حالها ما لم يؤثر فيها عامل وعلّة خارجية، فإنّ كان الشيء ساكناً لم يتحرّك حتى تؤثر فيه العلّة، وان كان متحرّكاً لم يكن ساكناً حتى تؤثّر فيه العلّة كذلك، فإذا شوهد خلاف ذلك، أي كان الجسم ساكناً فتحرك أو متحركاً فسكن فلابدّ أن نعلم بأن هناك عاملاً صار دخيلاً في ذلك، وهذا العامل هو ما يسمى فلسفياً بالقوّة.

الاستاذ الشهيد: هنا شبهة ذكرتها في الجزء الثالث من أُصول الفلسفة وهي: أنّه جاء في كتاب الخلاصة الفلسفية لنظرية انشتاين: «لقد استولى التفكير الأُرسطي بما يقرب من ألفي عام على العلم حيث قال: بأن الحركة تحتاج إلى

علة ومحرّك لها» فهل اكتشف غاليلو قانون الثبات في الأجسام ذلك ولأول مرة، أم قيل بذلك قبل زمانه، فإنّه يقال: بأن ارسطو قال بذلك، أولم يَر ارسطو في عمره بأن الحجر لو رمي به إلى السماء يحتاج إلى علّة في صعوده إلى أعلى، فما هذه القوة التي دفعت بالحجر إلى أعلى؟ ان غاليلو أو ارسطو أو أي شخص آخر لابدّ وأن يعتقد بأن لحركة الأشياء والأجسام من علّة، فإن ذلك كان من المسلّمات عندهم، بل كانوا يرون أن التفكيك بين العلّة ومعلولها أمراً مستحيلاً.

وجواب ذلك هو: أنّ هؤلاء قسّموا الحركة إلى قسمين، الحركة الطبعية وهي الحركة النابعة من ذات الشيء والكامنة فيه، وهذا أمر تقتضيه الصورة النوعية لذلك الشيء من دون حاجة إلى علّة خارجية تحرّك ذلك الجسم، فإنّه توجد في المادة قوّة أي منشأ للفعل هي التي تحرّك الجسم، وهؤلاء لم يعتقدوا بقانون الجاذبية، حيث قالوا في تعليل سقوط الحجر إلى الأرض بأن في الحجر نوع من الميل الطبيعي هو الذي يجرّه إلى الأرض، وأما القسم الآخر من الحركة فهي الحركة القسرية في الأجسام التي هي بحاجة إلى علّة دائماً.

الاستاذ روزبه: طبعاً لا يوجد فرق كبير بين هذا الكلام وقانون الجاذبية.

الاستاذ الشهيد: الأمر كما تفضلتم، لكن لو سلّمنا جدلاً، وقلنا نحن معكم في انّ للحجر ميلاً طبعياً يجرّه نحو الأرض، ولكن نسأل منكم لو رمينا بهذا الحجر إلى أعلى ما الذي يرفع بالحجر إلى أعلى ما دام بطبعه ينزل إلى الأرض؟

يقولون: بأن الرمي لوحده غير كافٍ في صعود الحجر إلى أعلى وكذلك قوّة اليد لوحدها غير كافية، انّما المؤثّر في ذلك هو اليد مع تلك القوّة التي أدّت إلى ارتفاع الحجر، لأنّ القوة لا يمكن أن تنفك عن اليد، فإنّ خاصيّة هذه العلل الخارجية ـ كرمي الحجر باليد ـ هي التأثير على طبيعة الأشياء فتحوّلها آناً وهذه هي الحركة القسرية في الأجسام.

ثم إن هناك بحث مطروح في كتب القدماء، وهو أنّ الشيء لو كان بطبعه متحركاً فهل يبقى إلى الأبد متحركاً أم لا ؟

الجواب: نعم يبقى كذلك قطعاً، لكن حيث أن هؤلاء لم يقولوا بتناهي العالم طرحوا هذا السؤال، وإلّا لو القينا بالحجر من الأعلى إلى الأسفل نجد أنّ الحجر يهبط إلى الأرض من دون تلكّأ في حركته، فلو فرضنا المستحيل وقلنا بأنّ الأرض أخذت تهرب من هذا الحجر نجد أن الحجر يستمر في حركته تجاهها بطبعه، فما المانع من حركة شيء إلى الأبد ما دام متحركاً بطبعه ولا مانع يقف أمامه.

وقد جرّوا البحث إلى المتحرك بالحركة القسرية، فقالوا بأنّ الحجر لو رمينا به إلى أعلى نجد أنه يرتفع قليلاً ثم يأخذ بالسقوط، والسبب في ذلك هو انّ هناك عللاً تعيقه عن الصعود، وهذه العلل عادة تكون أقل وأضعف من الحركة الطبعية في الحجر لذا نجده يسقط إلى الأرض، وقد صرّح بذلك ابن سينا بقوله: «لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرميّ إلى سطح الفلك».

الاستاذ روزبه: ليس هذا الكلام صحيحاً ؟

الاستاذ الشهيد: لماذا غير صحيح ؟

الاستاذ روزبه: لأنّه يقول: أن سبب رجوع الحجر هو مصادمة الهواء.

الاستاذ الشهيد: المقصود هو أن الحجر المرمي إلى سطح الفلك ترجعه الموانع. والموانع هنا عبارة عن مصادمة الهواء فقط، وهذه مسألة علمية.

الاستاذ روزبه: نعم، إنّه اعتبر المانع مصادمة الهواء، والحال أنّ الأمر ليس كذلك.

الاستاذ الشهيد: صحيح، لأنّ هناك مانع آخر.

الاستاذ روزبه: هناك جاذبية.

الاستاذ الشهيد: انّ ذلك خارج عن محل بحثه، لأن بحثه في المانع، لا

في أنّ هناك موانع اخرى أم لا ؟ فإنّي أعترف بأن القدماء لم يفكروا في أنّ هناك قوّة الجاذبية انّما الكلام في انّه لو لم توجد تلك الموانع فهل يستمر الحجر فـي الصعود أم لا ؟

الاستاذ روزبه: طبعاً فيما إذا جاء بلفظ الموانع على نحو العموم.

الاستاذ الشهيد: ذكر كون الهواء مانعاً على سبيل المثال، لأنّ الكلام في استمرار الحركة القسرية عند ارتفاع الموانع وهل انّها تستمر أم تتوقّف ؟ والسـر في عدم استمرار الحركة القسرية هو اصطدامها بالمانع دائماً.

إنّ هؤلاء يقصدون بالقوة ما يتوارد على الجسم كعلل خارجية كما عرّفتم ذلك، وأمّا القدماء فيقصدون بالقوّة ما يكون في ذات الجسم، فهل يمكنكم انكار وجود شيء في الجسم اسمه القوة، أو تعرّفوا لنا القوة بنحو تـنحصر فـي هـذه الموانع ؟ فمن اين تعلمون انّه لا توجد في الأجسام تلك القوّة ؟

والخلاصة: فإنّ القوة ليست ما يتوارد على الأجسام من الخارج محضاً كما يقول بذلك غاليلو حيث حصر معنى القوة بما يتوارد على الجسم من الخارج في حال انّه لا ملزم للالتزام بذلك خاصة، خصوصاً مع عـدم وجـود مـانع مـن الالتزام بأن هذه القوة توجد في الأجسام نفسها.

الاستاذ روزبه: لو كانت هذه الخصوصية في الأجسام وكانت من ذواتها فلماذا لا نشاهدها أحياناً في الأجسام ؟

الاستاذ الشهيد: انّها ـ القوة ـ ليست من اللوازم الذاتـية للـمادّة لإمكـان انفكاكها عن المادّة، لعلمنا بانّ القوة الكامنة في المادّة غير تلك المادة، وقد قلنا سابقاً بأن المادّة توجد وتنعدم وأن الموجود يكون مـعدوماً والمـعدوم يكـون موجوداً، فالمادة إذن تحمل في جوهرها خصوصية قد تكون معها وقد تفقدها، وأنها إن كانت معها كانت كمالاً لتلك المادة، هذا مضافاً إلى أن هذه الخصوصية ليست من الأُمور الحسّيّة.

(٣)

الأدلة العقلية والفلسفية



الأدلة العقلية والفلسفية

ـ ١ ـ

هذا هو الطريق الثالث من الطرق التي ذكرناها[1] كأدلّة للاستدلال على التوحيد فلنرى هل هذه الأدلّة تقاوم البحث والنقد العلمي أم لا ؟

إن الأدلّة العلمية قائمة إلى حدٍّ ما على أساس التجربة والحسّ بخلاف الأدلّة الفلسفية، فإن فيها نوع من الدقّة وإن كان هذا الطريق ـ الطريق الفلسفي ـ في نظر الأوربيين خاصة طريق قديم وغير موصل، حتى أنّ الكثير منهم صرّح بعدم كون الأدلّة الفلسفية أدلّة مقنعة وانّ الطريق في معرفة الله ينحصر بطريق الخلق والنظم الموجود فيه بالتفصيل المتقدّم.

ونحن بهذه العجالة نذكر الأدلّة الفلسفية المذكورة في المقام لنرى وجه الخدشة فيها، فقد اقيمت في المقام ثلاثة براهين أساسية، الاول : البرهان الأُرسطوي.

الثاني : برهان ابن سينا.

الثالث : برهان صدر المتألهين.

برهان «المحرّك الأول»،

ويمكن تقريره في مقدّمات ثلاثة :

---

(١) قلنا ان الطرق في ذلك ثلاثة : أ ـ طريق الفطرة. ب ـ طريق الحسّ أو العلوم التجريبية ج ـ طريق العقل أو الفلسفة وهو محل الكلام.

المقدّمة الأولى: الحركة في اصطلاح الفلاسفة ما يعمّ أنواع الحركة، بل انّ كلّ تغيّر وتحوّل في الشيء هو في نظر الفيلسوف حركة، سواء كان ذلك التغيّر في الكمّ أو الكيف أو الجوهر، فالفيلسوف عندما يطلق لفظ الحركة يقصد من ذلك التغيّر وهو ما يقابل الثبات في الشيء.

قال أرسطو: بأنّ كلّ حركة لابدّ لها من محرّك، لأنّ الحركة أمر حادث، وهذا الحادث لا يمكن أن يوجد بدون علّة له، فالحركة لابدّ لها من محرّك.

المقدّمة الثانية: انّ العلّة لا تنفكّ عن معلولها ولو زماناً؟ أي أنّها مقارنة له تقارناً زمانياً، فإنّه يستحيل أن تنفصل عن معلولها وتتقدّم عليه تقدّماً زمانياً، فلو انفكّت العلّة عن معلولها فليست تلك العلّة علّة واقعية، بل هي علّة وضعيّة.

المقدّمة الثالثة: انّ الحركة لها وجود، وقد قلنا بأنّ الحركة تحتاج إلى محرّك يتقارن معها تقارناً زمانياً، فهل ذلك المحرّك متحرك[1] أم لا؟

فإن كان المحرّك ثابتاً ثبت مدّعى ارسطو[2]، وان كان متحرّكاً احتاج إلى محرّك آخر، فننقل الكلام إلى ذاك المحرك وهكذا إلى أن نقف عند محرّك ثابت وذاك هو «المحرّك الأول».

هذا مضافاً إلى أن الأجسام على الاطلاق متغيّرة ومتحرّكة، فلا شيء في العالم ثابت، فدعوى ارسطو ذات شقّين:

الأوّل: انّه من جهة يريد إثبات الحركة لكلّ موجود.

الثاني: انّه يريد ـ ومن جهة اخرى ـ ارجاع جميع المتحرّكات إلى محرّك ثابت، وهذا المحرّك الثابت في نظره هو سنخ موجود ما وراء الطبيعة، لأنّ كونه ثابتاً

---

(١) الحركة هنا مأخوذة بالمعنى الأعم كالتغيّر والتحوّل.

(٢) كما سيأتي توضيحه.

يخرجه عن كونه في عالم الطبيعة التي هي من سنخ الحركة، وهذا هو بيت القصيد في استدلال ارسطو[1] وعمدة استدلاله، وقد نوقش هذا الاستدلال بمناقشات عديدة يمكن دفعها جميعاً.

الاعتراض على برهان «المحرّك الأول»

قيل: بأن علم الفيزياء الحديث يرفض احتياج الحركة إلى محرّك، فما تعارف عليه الأُرسطويين[2] انّه محرّك هو غير ما تعارف عليه العلم الحديث انّه محرّك.

وقد أسلفنا بأن التجربة العلمية أثبتت بأن علاقة الحركة بالعلّة الخارجية تدرَك من خلال الحركة في الموجود المتحرّك، في حال انّ العلّة التامّة في حركة الجسم من الناحية الفلسفية كامنة في ذات الجسم، وانّ العلّة الخارجية لها أثر لكن غير مباشر.

فبرهان ارسطو ان لم يكن تامّاً فلابدّ أن يكون كذلك لأجل شيء آخر غير ما ثبت في علم الفيزياء.

إنّي لا أتعقّل صدور هذا الكلام من ارسطو من أنّه قال بحاجة المتحرّك إلى محرّك، وأنّ لهذا المحرّك علّة خارجية مستقلة عن الجسم، ليأتي ابن سينا ونيوتن فيعترضا عليه، ونحن نكتفي بهذا المقدار من البيان لأنّ الدخول في ذكر البراهين الفلسفية يطيل بنا المقام.

* * *

---

(١) الصيد كل الصيد في جوف الفرء. (المترجم).

(٢) المقصود من كلام ارسطو هو كلامه الحقيقي لا ما نسب اليه مما لا يعلم صحة نسبته اليه.

برهان ابن سينا

وهذا البرهان هو غير برهان الحركة، فقد حاول ابن سينا ذكر برهان فلسفي آخر وهو «الوجوب والإمكان»[1].

يوجد في الفلسفة مفهومين بديهيين، وهما: الوجود والعدم وهذان المفهومان لا حاجة في تعريفهما لوضوحهما.

وهناك أيضاً مفاهيم ثلاثة أُخرى، وهي أيضاً بمكان من البداهة:

الأوّل: الوجوب أو الضرورة.

الثاني: الامتناع أو الاستحالة.

الثالث: الإمكان، أي استواء النسبة بين الوجوب والامتناع، بأن يكون الشيء لا واجباً ولا ممتنعاً.

توضيح ذلك: لو جعلت «ألف» موضوعاً، و «ب» صفة لذلك الموضوع، فذلك لا يخلو من أحد حالات ثلاث: إمّا أن تكون تلك الصفة ضرورية وثابتة للموضوع، أي يستحيل أن لا تكون ثابتة له، كما في زوايا المثلث، فإنه لا يمكن ان تساوي زواياه قائمتان، وأن يكون ثبوتها للموضوع مستحيلاً، كما لو قيل بأنّ زوايا المثلث تساوي مائة وواحد وثمانين درجة، وإمّا أن لا تكون لا واجبة ـ ضرورية ـ ولا ممتنعة، أي يمكن أن تثبت لموضوع ويمكن أن لا تثبت، وهذا نظير ما لو قلنا بأنّ في هذه الغرفة عشرة أشخاص، فقد يستحيل أن يكونوا عشرة وقد يجب أن يكونوا كذلك، وقد يكونوا عشرة وقد لا يكونوا.

وهذه المفاهيم واضحة جداً لا إشكال في إمكان تصورها، وهي اساس ما

---

(١) هذا البرهان أكثر تعقيداً من برهان أرسطو لأنّ برهان ارسطو احد طرفيه الاستدلال من طريق الطبيعيات.

قامت عليه العلوم البشرية، وأمّا انّه ما هو منشأ حضور هذه المفاهيم في ذهن الانسان فذاك بحث مستقل، لأن الانسان لم يـر بعينه ولا بأي حاسة اخرى الامتناع، بل هي مفاهيم عقلية غير محسوسة.

يقول ابن سينا: انّ القدر المسلّم في هذه الموجودات أنها ليست من المحالات، لأنها لو كانت كذلك لما كانت موجودة، فوجودها دليل على عدم استحالتها، فهذه الموجودات فيها نحوين من الكلام: إمّا ممكنة الوجود أو واجبة الوجود، فهل هذا الحصر حصر عقلي ؟.

انّه لا شبهة في انّ في العالم أشياءً، وأنّ القدر المسلّم في هذه الأشياء هو كونها إما ممكنة الوجود أو واجبة الوجود، لأنها لا يمكن أن تكون ممتنعة الوجود، فلو وضعنا يدنا على موجود شككنا في كونه واجب الوجود أو ممكن الوجود، نقول: ان كان ذلك الموجود واجب الوجود فهو والا فممكن الوجود، لماذا ؟

لأن ممكن الوجود هو ما تساوى فيه نسبة الوجود والعدم، فوجوده محكوم بحكم علّته لأنها هي التي أوجدته، وإلّا ـ أي لو لم يكن له علة ـ لكان وجوده ذاتياً ولما كان ممكن الوجود بل صار واجب الوجود، وهذا المقدار ـ كون الوجود ليس ذاتياً له ـ يكفي في أن له علّة أوجدته وأن الوجود بالنسبة إليه أمر عرضي، يقول المستدلّ: ننقل الكلام إلى علّة الممكن فنقول: هي إمّا واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبةً ثبت المطلوب، وهو انّ في العالم واجب الوجود، وإن كانت ممكنة نقلنا الكلام إلى علّتها وهكذا حتى ننتهي إلى علّة العلل.

قد يقال: أن مرجع هذا الكلام إلى دعوى الماديين القائمة على نظام العلّة والمعلول التي تتلخّص في أنّ لكلّ معلول علّة وأنّ لتلك العلّة علّة إلى ما لا نهاية، فيكون العالم عبارة عن مجموعة من العلل الممكنة التي لا نهاية لها.

يقول ابن سينا: بأن هذه الدعوى ـ ان العالم قائم على مجموعة من

الممكنات ـ ممتنعة وذلك لأمرين :

الأمر الاول : إبطال ذلك بالتسلسل ، وتقريره : ان العلّة والمعلول متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر ، فهذا الشيء ان كان ممكن الوجود فهو محتاج إلى علّة موجدة له في هذا الوقت ، وتلك العلّة ان كانت ممكنة الوجود فلها علّة موجدة لها في هذا الوقت وهكذا إلى ان تنتهي العلل الممكنة إلى العلّة الواجبة ، فلا بدّ أن تكون هذه العلل متناهية لما ثبت من أن التسلسل في العلل المتّحدة الزمان محال .

فهذا الجواب مبتنٍ على مقدّمتين :

أ ـ الاتحاد الزماني بين العلّة والمعلول .

ب ـ انّ العلل المتّحدة زماناً لا يمكن أن تكون غير متناهية .

الأمر الثاني : وهو أنّ لكلّ ممكن الوجود علّة يوجد بسببها[1]، وهذا ما يعترف به حتى المادي ، غاية الأمر المادي يدّعي بأن العالم عبارة عن مجموعة من الممكنات التي منشأ وجودها هو العلل وانّ هذه العلل لا متناهية ، لأن كل علّة هي بدورها معلول لعلّة اخرى وهكذا .



الضرورة في نظام العالم

يمكن إنهاء الحديث عن هذه المسألة بذكر مقدّمة بسيطة ، وهي :

انكم كثيراً ما تجدون في الفلسفة المادية بأنّ الشيء لا يوجد ما لم يكن وجوده ضرورياً ، أي انّ الشيء يكون ضرورياً فيوجد ، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة بالذات ، بل ضرورة بالغير وجدت بسبب اجتماع مجموعة من

---

(١) هذا الطريق أبسط من سابقه ولعل أول قائل به هو الخواجه نصير الدين الطوسي لا ابن سينا .

الأسباب، ولذا تسمى «الضرورة بالغير».

وهذا الكلام تام، فإننا أيضاً نقول بأنّ وجود كلّ ممكن ضروري وواجب الوجود لكن بالغير لا بالذات، وهذا وفقاً لما انقسم فيه وجـود الشيء إلى واجب الوجود بالذات وواجب الوجود بالغير، وقد قـلنا بأن وجـوب واجب الوجـود بالغير لا بالذات.

فالوجوب بالغير هو القدر المسلّم بين المادي وغيره غاية الأمر، المادي يقول بعدم تناهي هذه الوجوبات الغـيرية، والإلهـي يـقول بـتناهيها إلى واجب الوجود بالذات، وهذا معنى ما هو متداول في كتب الفلاسفة الاسلاميين «حُفَّ الممكن بالضرورتين»[1].

ثم ان هذه الضرورة في الممكنات لا تنافي القول بالاختيار المقابل للجبر، لأنّ الضرورة عبارة عن اجتماع مجموعة من الأسباب والعلل التي تجعل الشيء ضرورياً، فإن نقلنا الكلام إلى العلّة التي جعلت هذا الممكن ضرورياً نجد انّ لها أيضاً عللاً جعلتها ضرورية ففي الوقت الذي يكون فيه العالم عالم الممكنات هو في نفس الوقت عالم الواجب بالغير.

يقول اتباع ابن سينا: بأن هذا العالم المتشكّل من هذه الممكنات التي صار وجودها ضرورياً انّما صار كذلك لأجل وجود واجب الوجود بالذات، إذ لولاه لما كان وجود العالم ضرورياً أصلاً، وذلك لأنّ هذا الممكن انما يكون ضرورياً لأجل أن طرق العدم قد انغلقت بوجهه جميعاً، فلو أنّ لهذا الممكن عشرة علل جعلته ضرورياً فقدت منها علّة واحدة حينئذٍ لا يكون وجوده ضرورياً لأنّ فيه نافذة إلى العدم. فتحصّل من ذلك: انّ العالم بما فيه هو عـالم المـمكنات التـي

---

(١) ذكرنا الكلام مفصّلاً عن ذلك في كتابنا اصول الفلسفة، المقالة الثامنة، فراجع.

صارت ضرورية الوجود بحكم عللها، وانّ هذه الوجودات الواجبة بالغير تنتهي إلى علّة واجبة بالذات، وإلّا لزم التسلسل وهو باطل.

وهناك فرض آخر، وهو أن يقال: ان عدم الشيء منوط بعدم تحقّق علله، فإن تحقّقت هذه العلل كان وجوده ضرورياً، خصوصاً فيما إذا كانت تلك العلل قائمة بواجب الوجود، فكيف لا يكون وجودها ضرورياً؟ واثبات واجب الوجود يكون عكسياً بأن يقال: ان انعدمت علة هذا الشيء لم يكن موجوداً فننقل الكلام إلى العلّة المعدومة فنقول: لماذا تلك العلّة صارت معدومة فيقال: لعدم وجود علتها، إلى أن ننتهي إلى شيء معدوم، وهو الله الذي يمتنع عليه العدم، وحيث انّه يمتنع عليه العدم وهو موجود فلابدّ ان يكون ما هو مرتبط بوجوده موجود كذلك.

انّ الممكنات في نظام العالم يمكن ان تتلبس بلباس الوجود ويمكن ان تتلبّس بلباس العدم، فلو كان لكلّ واحد منها لساناً وسألنا منها لماذا وجدت؟ لأجابت: بأنها لم ترد لنفسها الوجود أو العدم وانّما أوجدت بسبب علّة اخرى، ولو سألنا تلك العلّة لأجابت بما أجاب المعلول الأول وهكذا.

هذا، وأما لو وضعنا يدنا على جميع تلك الممكنات لا كل منها بعينه وقلنا: لماذا وجدت هذه جميعاً وما هو الموجد لها؟ أي لو كان العالم كله ممكنات فلماذا وجدت وصار وجودها ضرورياً؟ لم يكن لنا جواب سوى أن نقول: أوجدها واجب الوجود بالذات، فهذه الضرورة في الممكنات ـ التي تحتّم على كل ممكن ان يوجد ويستحيل عليه العدم ـ ليست إلّا واجب الوجود بالذات لأن هذه الممكنات كان من الممكن أن لا توجد فما هو المحال الذي يلزم من عدم جميع هذه الممكنات التي نعلم من وجودها بالضرورة أن لجميعها حكماً واحداً مستنداً في وجوده إلى واجب الوجود؟.

وهذا البرهان قريب من برهان التسلسل، فلا داعي لبرهان التسلسل الذي قد يكون اثباته اشكل من هذا البرهان، لأنّ هذا البرهان يقول: بما أن في العالم وجودات ممكنة صارت ضرورية نعلم أن لها واجداً واجب الوجود بالذات تكون قائمة به.

❊ ❊ ❊

البراهين الفلسفية لطريقي النظم والفطرة

ذكرنا فيما تقدّم ما يدلّ على اثبات وجوده تعالى عن طريقي الفطرة والنظم، فقلنا بأن طريق الفطرة طريق جيد سلكه القرآن الكريم ويؤيده العلم المتطور والحديث أيضاً، وأما طريق النظم ـ وهو أيضاً طريق جيد ـ الذي دخلنا البحث فيه عن طريق البناء العام للموجودات الحاكي عن وجود ناظم ومدبّر لها، وكذلك فيما يتعلّق بالهداية فقد قلنا بأنّ بناء هذه الموجودات بهذا النحو **﴿تبارك اللهُ أحسن الخالقين﴾** لا يكفي في طريق الهداية، بل لابدّ من اثبات انّ في هذه الموجودات جهاز لهدايتها يجذبها نحو السبيل الأفضل، لكن المصريين أنكروا علينا سلوك هذا الطريق الفلسفي وقالوا بأن القرآن سلك فقط طريق الخلق والنظم الموجود فيه حيث دعى الناس إلى التدبر في آياته فقال: **﴿وَمِن آياتهِ اللّيل والنّهارُ والشّمسُ والقَمرُ﴾**[1] وقال تعالى: **﴿وَمِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَ لَكُم من أنْفُسِكُمْ أزْواجاً﴾**[2]. ثم انّه لا لكلام في صحة هذه الطرق والبراهين وتداولها في القرآن الكريم أخذاً من دليل الفطرة إلى دليل النظم والهداية، انّما الكلام في انّ هذه الأدلّة لوحدها كافية في اثبات المطلوب أم لابدّ من ضمّ البرهان الفلسفي

(١) فصلت: ٣٧.

(٢) الروم: ٢١.

إليها ؟ قد تتصوّرون في بداية الأمر كفايتها ، كلا ، انّها غير كافية لوحدها ، لماذا ؟ لأننا نريد بها إثبات وجود موجد ومدبر لهذا العالم ، وهذه البراهين أخصّ من الدعوى ، لأنّ دعوى إثبات موجد لهذا العالم أعمّ من كونه هو الله أم غيره ، وبهذه الأدلّة يثبت هذا المقدار من المدّعى ، ونحن نريد اثبات هذا المقدار ـ أي وجود مدبّر للعالم ـ مع اضافة كونه هو العلّة التامّة المطلقة التي لا يتوقف وجودها على علّة أُخرى ، ذلك هو الله .

فأوّل ما يتّصف به الحقّ تعالى هو كونه واجباً للوجود وانّه **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾**[1].

وهذا ما لا يثبته مثل برهان النظم لأنه يثبت ضرورة وجود موجد ومدبر للعالم فقط ، وهذا يشمل على حد توصيف القرآن الملائكة أيضاً لكونهم من المدبّرين للعالم ، فبعضهم يحيي ، وبعضهم يميت ، وبعضهم يرزق وآخر موكّل بالعلم وهكذا ، وجميع هذه الصفات التي يمكن أن يتّصف بها الملائكة ليست بشيء أمام عظمته تعالى .

لو قال قائل ان جميع ما استدللتم به على وجود مدبر ومنظّم للعالم كاف في اثبات ذلك ، وهذا ـ أن للعالم مدبر ـ ما أعترف به أنا أيضاً ، لكني أقول أن لهذا المدبّر مدبّر وخالق ، ولذلك الخالق خالق إلى ما لا نهاية ، وهذا نوع آخر لإنكار وجوده تعالى .

وهذا الكلام يأخذ بأذيال برهان ارسطو (المحرك الأول)[2] أيضاً ، لأنّ العقل ـ وهو ما يصطلحه ارسطو على الموجود غير الطبيعي ـ الذي هو علّة يكون معلولاً لعلّه اخرى وهذه العلّة لمعلول ثالث وهكذا .

---

(١) الشورى : ١١ .

(٢) المحرّك الاول هو الموجود الثابت الذي لا خصوصية للطبيعة فيه والغير قابل للتحوّل والتغيّر .

فلنرى هل هذه البراهين كافية في اثبات وجود الصانع ؟ قد تكون هذه البراهين كافية بالنسبة للعوام من الناس فلا حاجة حينئذٍ لضمّ البرهان الفلسفي اليها . وأنسب هذه البراهين في نظري هو برهان ابن سينا ، وأما برهان صدر المتألهين فهو اقوى وأدلّ وأشرف من برهان ابن سينا ، وإن كان ابن سينا ذكر ذلك البرهان ولأول مرّة في الاشارات بإبتهاج حيث قال : والذي يدلّ على صحّة ما نقول قوله تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفي أنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبيَّنَ لَهُمْ أنّهُ الحقُ أوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿شَهِدَ اللهُ أنَّهُ لا إلٰهَ إلّا هُوَ﴾[2]، حيث شهد بذاته على ذاته ، فلا حاجة للاستدلال على ذاته بشيءٍ آخر ، بل نستدلّ بذاته على ذاته ، هذا لسان قوله : ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا﴾ ، ونقرأ في دعاء الصباح : «يا من دلّ على ذاته بذاته» وفي دعاء أبي حمزة : «بك عرفتك وأنت دللتني عليك» وفي دعاء عرفة للامام الحسين عليه السلام : «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المُظهِرُ لك» .

وهذا المنطق ـ كون الدليل عليه هو ذاته تعالى ـ موجود في النصوص كثيراً ، فلا حاجة للاستدلال عليه عن طريق غيره ، وهذا الطريق أشار إليه ابن سينا حيث لم يذهب في الاستدلال إلى الموجودات ليستدلّ بها عليه ، بل دخل عن طريق تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، فقال : «هذه هي طريقة الصديقين» .

ثم جاء بعد ذلك صدر المتألّهين وغيره فأقّروا ذلك وأيّدوا مقالة ابن سينا ، وقد استدلّ صدر المتألهين على دليل الصديقين بقوله عليه السلام : «بك عرفتك ...» وقوله «يا من دلّ على ذاته بذاته» .

---

(١) فصّلت : ٥٣ .

(٢) آل عمران : ١٨ .

ثم جاء الأوربيون فأقاموا دليلاً على وجود الله أسموه «البرهان الوجودي» وقداطنبوا فيه البحث كثيراً وحاولوا تشبيهه ببرهان صدر المتألهين، وانّي ادعوكم لمطالعة البرهان الوجودي أولاً، لأذكر لكم الفرق الشاسع بينه وبين برهان صدر المتألهين فيما بعد.

● كيف كان توحيد المسلمين في الاسلام ولم يكن ابن سينا يذكر برهانه بعد؟

الاستاذ الشهيد: هناك طريق عام يمكن سلوكه في التوحيد وطريق خاص وهو الطريق الفلسفي، وهناك طريق سوف نشير إليه كان يسلكه بعض الموحّدين، وطريق ابن سينا طريق متوسط.



الأدلّة العقلية والفلسفية

ـ ٢ ـ

محدودية العلم، وعدم امكانه اثبات وجود الله

كان كلامنا في أدلّة اثبات وجود الصانع، وقد تطرقنا إلى ذكر الأدلّة الفلسفية في المحاضرة السابقة التي لا ربط لها بطريق الفطرة والأدلّة العلمية التي لب ادلّتها هو الاستدلال بالمحسوس والمشهود عن طريق الخلق، وقد قلنا ان الطرق العلمية أعني طرق النظم والهداية طرق تامّة وجيدة في اثبات الصانع، ولكن لا بأس بأن يعرف الانسان انّ لهذا العالم المحسوس مدبّراً أعطاه هذا النظام، وهذا يكفي بضميمة شهادة الوجدان لئن يجعل من عامّة الناس موحّدين عارفين ولو بمقدار محدود، ولكن لو اردنا معرفة الصانع عن طريق الدليل العلمي الصرف ـ بغض النظر عن الوجدان الحاكم بوجود الصانع ـ فلا يمكننا أن نقول أكثر من أنّ للوجود صانعاً ناظماً، وتبقى حينئذٍ أسئلة كثيرة بلا جواب ـ نعم لو اقتنع بذاك المقدار فذاك أمر آخر ـ نظير انّ هذا الصانع ما هي حقيقته، ومن أين جاء، وهل انّه واحد أم متعدد؟ كل هذه الاسئلة لا يتمكّن العلم من الاجابة عنها، فهو يتمكّن من البت بأن لهذا العالم صانع لكنّه لا يتمكّن أن يقول بأن هذا الصانع واحد أو عشرة أو أكثر، لكن حيث اننا نعلم بأنّ التوحيد بمعنى الوحدة ننفي جميع ما سوى الواحد، لأنّ بين التوحيد وبين معرفة الله تلازم تام.

ان قلت: انّ العلم ان لم يتمكّن من معرفة كون الخالق واحداً أو متعدداً فهو

يتمكن من الكشف عن صفات الخالق.

قلت: لا يتمكّن العلم من الكشف عن أي صفة من صفات الباري تعالى بنحو يمكن الاعتماد على ذلك في الاعتقاد، فالعلم مثلاً صفة من صفاته تعالى، ولا يكون المسلم موحداً حتى يعتقد بكونه تعالى عالماً، وإلّا فإن المادي أيضاً يعتقد بكون المبدأ غير عالم. لكن العلم يمكنه الكشف بنحو عن كون الصانع عالماً من زاوية الصنع والتدبير للمخلوقات، لكن هذا العلم الثابت له غير ما نعتقده من انّه تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٍ﴾، وغير اعتقادنا بأنّ العلم صفة ذاتية له لا يتطرّق إليها الجهل، فالعلم لا يمكنه اثبات انّه تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٍ﴾، نعم هو يقول: بأنّ هذا العالم الذي وجد بهذه العظمة لابدّ أن يكون صانعه وخالقه عالماً، ونفس الكلام يجري في القدرة، فهل يثبت العلم بأنه على كل شيء قدير؟ وأنه لا يتطرّق إلى قدرته العجز والضعف، أو كون تلك القدرة محدودة؟ فالعلم لا يتمكن من إثبات ذلك، لأنه لا يقول أكثر من أنّ هذا العالم بهذه العظمة حاكٍ عن قدرة الخالق والصانع، وأما اثبات كونه على كلّ شيء قدير، وانّ قدرته محدودة أم لا؟ فهذا ما لا يتمكّن العلم من اثباته، وهكذا بالنسبة إلى كونه تعالى قائماً بالذات وانّه واجب الوجود وغير ذلك، فما لم تعلم هذه الأُمور لم يكن التوحيد توحيداً، ولاذاك العلم الكاشف عن الحقائق علماً.

لا يقول قائل: مادمنا نعلم بأنّ للعالم خالقاً وموجداً، وانّ الأنبياء لم يكلّفونا بمعرفة أكثر من ذلك، فهذا المقدار من المعرفة كافٍ في تصحيح الاعتقاد

أقول: ليست هذه المعرفة معرفة تامة لاننا لم نعرف حقيقة هذا الصانع فلا يكفي ذلك في التوحيد الصحيح.

* * *

البرهان الوجودي

أودّ وقبل أن نذكر برهان الصديقين لصدر المتألهين الدخول في ما ذكره الفيلسوف المسيحي «آن سلم» حول البرهان الذي ذكره ابن سينا وذلك بعد حوالي ١٠٠ ـ ١٥٠ سنة من وفاة ابن سينا، وقد عُرف هذا البرهان ببرهان الوجود الذي تحدّث حوله علماء الغرب كثيراً بين نافٍ ومثبت، وهذا البرهان موجود في كثير من الكتب العربية والفارسية، ومن جملة من أجاد ترجمته إلى الفارسية المترجم فروغي في كتاب اسماه «سير حكمت در اوربا»، واليكم مواضع من هذا الكتاب حول البرهان الوجودي، يقول: ممّا ذكره ان سلم من براهين لإثباته تعالى البرهان المعروف ـ والذي دار حوله كلام كثير ـ بالبرهان الوجودي أو الذاتي، وتقريره: «انّ كلّ انسان حتى السفيه يتصوّر وجود ذات لا ذات أكمل منها» أي يتصوّر وجود ذات لوجود كامل مطلق أفضل من كلّ ذات، وهذه المقدّمة لا بحث فيها ولم يشكل أحد عليها، وهو انّ الانسان بإمكانه أن يتصوّر الموجود الكامل المطلق، ثم يقول:

«ومما لا ريب في وجود مثل هذه الذات، وذلك أننا نتصوّر الكمال المطلق فإن لم يوجد لزم تصوّر ذات أكمل من تلك الذات وهو خلف».

أي أننا لو تصوّرنا ذاتاً هي أكمل من كل ذات، فهذه الذات إمّا موجودة فيثبت المطلوب أو غير موجودة وكانت هناك ذات أعظم منها وأكمل كان ذلك خُلفاً للمفروض.

يقول: «إذن توجد ذات ـ تصوّراً وتصديقاً ـ هي أكمل ذات وذلك هو الله».

هذا البرهان دار حوله الحديث زهاء عشرة قرون، ثم جاء ديكارت وصاغ

هذا البرهان صياغة أُخرى[1]، حيث قال: «انّي افكر، إذن أنا موجود»، انّ من حقّ كلّ فليسوف ان يبحث عن الأمر الواقع لكن لا أن يأتي ويشكّك في كلّ شيء ـ من الطبيعة وما وراءها والدين والنفس ـ حتى نفسه، فهو أراد ان ينطلق من نقطة يقين وتلك النقطة هي الشكّ، فقال: انّي لو شككت في كلّ شيء فلا أشكّ في شكّي هذا، فما دمت اشك اذن أنا أفكر، فأنا موجود.

وظاهر هذا الكلام حلو وجميل، ولكنه من الناحية العلمية والفلسفية لا معنى له، طرح ديكارت ذلك قبل ستمائة عام، وقد اعترض عليه بإعتراضات كثيرة، منها ما ذكره ابن سينا في الاشارات، فقال: «انّ علم الانسان بنفسه علم حضوري فلا حاجة في البحث عن دليل كالتفكير يثبت به الوجود لنفسه».

فلو رجع وقال: انّي أفكر فأنا موجود، فسألنا منه: هل انك تريد عن طريق التفكير اثبات الوجود لنفسك؟ يقول: نعم، حيث انّ التفكير موجود فالمفكّر إذن موجود، نقول له: انّ هذا التفكير لا يتعلّق بك إذ من أين علمت انك موجود؟ لأنّ معنى قولك: انّي أفكر هو انّك بهذه الإضافة ـ باضافة التفكير إلى نفسك ـ ادركت وجود نفسك أوّلاً فأضفت لها التفكير، فكيف ترجع وتقول: اذن أنا موجود؟ ثم بنى ديكارت على كلامه السابق أمراً آخر، فقال: من أين حصلت على هذه الصور الذهنية، فهل أنا أوجدتها لنفسي أم أوجدها فيها شيء آخر؟ حتى ينتهي إلى التصور اللامتناهي، فيقول: هناك تصور كبير في ذهني وذلك هو الله، فإنّ هذا التصوّر قطعاً لم أوجده أنا في نفسي، لأنّي ناقص، ولا يتولّد من الناقص شيء كامل (كهذا التصور الكبير المتكامل)، فأنا وأمثالي أقل من أن أُوجد مثل هذا التصوّر في أنفسنا، وحيث أنّ لي تصوراً لا متناهياً، لا

---

(١) نذكر هذه البراهين لتقيسوا ما ذكره علماء الغرب مع ما ذكره علمائنا، ويظهر لكم سخف ما ذكره ديكارت حيث بنى بنيانه على أساس خاطىء، وكم طبّلوا لهذا البرهان.

يمكن أن يكون منشأ هذا التصوّر اللامتناهي متناهياً، بل لابدّ أن يكون لا متناهياً كذلك، واليك نصّ عبارته:

«بقي أمر، وهو التصوّر الموجود عن الله في ذهني، تلك الذات العليمة والقادرة واللامتناهية الخالقة لي ولأمثالي، فالحقّ أنّي لا استطيع ان أُوجد هذا التصوّر في نفسي لانّي محدود ومتناه، فلا استطيع أن اخلق هذا التصوّر اللامحدود في نفسي، لأنّ حقيقة الذات اللامتناهية أقوى من حقيقة الذات المتناهية والمحدودة فلا بدّ من أن يكون منشأ هذا التصوّر اللّامتناهي في ذهني وجود لامتناهي أيضاً».

والجواب عن ذلك بمكان من الوضوح، وهو أنّ تصوّر الشيء وحقيقته أمران مستقلّان، فإن الذات اللامتناهية ان كان الذهن لا يسع تصورها فمن الواضح انّ الذهن لم يوجدها لأنّه أقلّ من أن يوجد مثلها (أي انّ المعلول لا يمكن أن يكون أكمل من علّته وجوداً) فلو تصورت الذات اللامتناهية فهذا لا يعني أنّ ذهني أكمل من الذات المتصوّرة، لأنّ تصوّر الشيء هو غير حقيقة ذلك الشيء وماهيته، وهذا نظير تصوّر النار، فلو أردنا تطبيق خواص النار في الخارج على النار التي في الذهن، فنقول: النار التي في الخارج محرقة فلابدّ أن تكون هذه النار التي في الذهن محرقة أيضاً، كلا إنّ الأمر ليس كذلك، فإنه قد يكون بين تصوّر النار وبين حقيقتها علاقة ماهوية لكنها ليست هي النار لعدم ظهور آثار النار الخارجية فيها، ثم يقول ديكارت:

«ثم أنّه لو قيل بأن هذا التصور يمكن أن يكون عدمي كتصور البرودة والظلام وانّه من خلق الذهن، فإني أقول: كلّا، انّ هذه الذات هي الكمال المطلق

والكمال المطلق ليس أمراً عـدمياً[1]... انّـي نـاقص ولا يـمكن ادراك النـاقص للكمال، وانّي اطلب هذا الكمال بعد أن ادركت النقص في نفسي، وأيـضاً ليس الكمال من التصوّرات المجعولة التي لا أتمكّن من التصرّف فيها».

نقض «كانت» للبرهان الوجودي

حاول الكثير من حكماء اوروبا توجيه هذا البرهان توجيهاً صحيحاً منهم الحكيم الألماني اسبينوزا يهودي الأصل، والحكيم الألماني الآخر لايب نيتس.

وقد اعترض فيلسوف الالماني «كانت» أيضاً على هذا البرهان وأنكره، وكان اعتراضه في محله وإليك نص هذا الاعتراض، قال:

«اذا نظرنا بدقّة في براهين الحكماء على إثبات وجود الباري تعالى نرى انها تنحصر في ثلاثة براهين رئيسية: احدها البرهان الوجـودي لأنسـلم الذي قبله ديكارت واتباعه ـ أصحاب العـقل مـن الحكـماء ـ بـعبارات وتـقريرات مختلفة، ويتلخص ما ذكروه في: أنـنا نـدرك الكـمال ونـتصوره، وان الذاتـي المعدوم ليس بكامل (لأننا تصوّرنا الكـامل فـإن لم يكـن مـوجوداً فـهو ليس بكامل، فالتصوّر يلازم الوجود)[2].

ان الذات الكاملة هي أكثر الذوات حقيقة وتحقّقاً فكيف يتعقّل العدم فيها؟ إذ لزوم الوجود لها ـ الذات الكاملة ـ كلزوم الوادي إلى الجبل والزاوية للمثلث، ولكن ومن العجيب أن هؤلاء لم يـلتفتوا إلى أن وجـوب الكـمال لتـلك الذات الكاملة يكون بعد اعتبار تحقّقها، (انّه لابدّ من إثبات إمكان تـصوّر الذات أولاً

---

(١) نعم، هذا التصور ليس امراً عدمياً.

(٢) العبائر المحصورة بين قوسين من تعليقات الاستاذ رحمه الله.

ومن ثم اثبات الكمال لها، فالكلام في أصل وجودها)[1] نعم، انّه لو كان هناك جبلاً فالوادي من ضرورياته وأما لو لم يكن فالوادي لا يكون أيضاً، وهكذا من ضروريات المثلث زواياه وإلّا فليس بمثلث.

وبعبارة أخرى: نحن نعتقد ضرورة تصوّر الوادي للجبل (نعم، لكن بشرط أن يكون هناك جبلاً) وكل ما هو منشأ وجوب تصوّر الجبل؟ اذن نصدق بأن تصوّر الوجود الذي هو من أجل تصوّر الذات الكاملة واجب، ولكن ما هو منشأ وجوب وجود الذات الكاملة؟ (إذا كانت الذات كاملة يمكن ان نتصوّر لها وجوداً، ولكن من أين نثبت ان لها وجوداً؟)، وهذا نظير من يتصوّر أنه يملك مائة قطعة ذهبية ـ فيقول: اذن هي موجودة إلى جنبي ـ في الحكم (ومنشأ كلّ ذلك هو تصوّرنا للذات الكاملة الذي يستلزم وجودها، أقول: هذا كلام عجيب: فإنّ مجرّد التصوّر لا يجعل الشيء موجوداً) وقد يملك هذه السكك الذهبية ولكن هناك فرق شاسع بين التصوّر والحقيقة، فنحن لا ننكر وجود الذات المطلقة ولكن لا نلتزم بأن تصوّرها يستلزم وجودها»[2].

إصالة الوجود

وقد سلك حكماؤنا طريقاً يختلف عن هذه الطرق جميعاً، ويعدُّ هذا البرهان من مستحدثات المسائل الفلسفية في الفترة التي تعقّبت حياة ابن سينا، وهذا البرهان هو: «إصالة الوجود»، ويقابل هذا المصطلح ما يعبر عنه بـ «اعتبار الماهية»[3]، والبحث في ذلك طويل ذي شجون.

لقد أثبتنا في كتابنا «أُصول الفلسفة» وخلافاً للمشهور أنّ مسألة اصالة

(١) العبائر المحصورة بين قوسين من تعليقات الاستاذ رحمه الله.

(٢) سير حكمت در اوربا: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) ليس هذان المصطلحان متقابلان تقابل الضد، بل احدهما يستلزم الآخر.

الوجود ليست مسألة قديمة، لأنّ داب صدر المتألهين عندما يريد اثبات شيءٍ هو الاتيان بشواهد وقرائن من كلام عظماء الفلسفة ليخرج عن العزلة والانـفراد بالقول ويكون كلامه أكثر وقعاً في النفوس، فالمسألة في المقام لم تطرح حتى نهاية القرن العاشر وبداية الحادي عشر الهجري، فإنك لو تصفحت جميع كـتب ابن سينا لما وجدت فيها اسم اصالة الوجود أو اصالة الماهيّة ولا ما يشير اليهما، نعم نحن لا ننكر ان بعض كلام ابن سينا يتلائم مع القول بأصالة الوجود والبعض الآخر يتلائم مع القول بأصالة الماهيّة.

يقول صدر المتألهين: انّ الذي له عينية وتحقق خارجـي هـو الوجـود، وسائر الأشياء الأُخرى هي ظلال ذلك الوجود الحاصل في الذهن، فعندما نقول: الانسان موجود، الشجر موجود، الحجر موجود، نتصوّر أنّ هذه الأشياء هـي التي تسلك متن الواقع عند اتّصافها بالوجود، كلا إنّ معنى قولنا الحجر موجود هو ان له نحو من الوجود وانّ ما يعرض على الذهن من تصوّر وجود الحجر يعبر عنه الماهيّة، فلا يصحّ أن نقول: الحجر موجود، بل نقول: الوجود فـي مكـان حجر، وفي آخـر انسـان وهكـذا، فـيكون للـوجود صـوراً وانـحاءً مـختلفة، فالمتحقّق هو الوجود وهذه صوره، هذا هو المعنى الاجمالي لأصالة الوجود.

فترى انّ صدر المتألهين لم يعتمد على التصوّر للذات المطلقة، بل قال: انّ لنا تصوّراً عن الوجود المطلق الذي لا يتناهى، وان جميع ما في الخـارج هـي تعينات يدركها الذهن من ذلك الوجود الصرف، فهو يتأمل في هذا الوجود.

قد يعرض في ذهن الانسان انّ الوجود على قسمين: أحـدهما الوجـود الناقص، والآخر الوجود الكامل، وأن ما تقتضيه طـبيعة الوجـود هـو الكـمال المطلق، الذي هو ضد العدم والمحدودية وعدم الأزلية، فإنه لابد مـن مـعرفة منشأ هذا العدم، لأننا اذا تأملنا في ذات الوجود لوجدناه في حد وجوب الوجود ومساوياً له، فإن تلبس الوجود بلباس العلية كان لازم ما يتولّد عـنه أن يكـون

معلولاً وناقصاً ومتأخراً في الرتبة، فلازم ذات الوجود هو الكمال المطلق.

أحببت بهذا المقدار بيان الفرق بين البرهان الذي سلكه الآخرون عن طريق الوجود والمسمّى بالبرهان الوجودي وبين برهان الصديقين الذي كان موضوعه الوجود أيضاً لصدر المتألهين.

وعلى كلّ حال، فانّ زبدة كلام صدر المتألهين هي أن ما له واقعية وأصالة وتحقّق هو الوجود فحسب وأن ما عداه كله اعتبار.

ثم انّه طرحت في حقيقة الوجود مسألة الوحدة المشكّكة للوجود، وهذه المسألة مفروغ منها وهي انّ الوجود لا يمكن أن يكون حقائق متباينة، نعم، ان كان هناك اختلاف فهو في مراتب الوجود من الشدّة والضعف لا في حقيقة وذات الوجود لكون طبيعة الوجود واحدة أقوى مراتبها يتجلّى في واجب الوجود بالذات، وأضعف مراتبها الوجود الممكن، فاللاتناهي ووجوب الوجود والقيام بالذات كله من اللوازم الذاتية للوجود، وهذا الكلام يحتاج بيان وتفصيل أكثر لا يسعه المقام وهذا البرهان قوي ومتين، وبذلك ننهي البحث عن ادلّة اثبات الصانع. ثمّ انّ الغربيين حاولوا دفع دليل الإلهيين ـ على اثبات الصانع ـ عن طريق النظم في العالم الذي عبّروا عنه بنظرية التكامل، وهذه النظرية هي عمدة ما استدلّوا به في نزاعهم مع الإلهيين من أجل نفي الدليل على وجود الصانع، فقد حاولوا توجيه هذا النظام القائم عن طريق جملة من الاصول الطبيعية المادّية، فقالوا: أنتم تقولون بأنّ لخلق هذا الانسان بهذه الدقّة والنظم خالقاً ومدبراً، لكننا نقول لكم، كلّا لا يحتاج إلى صانع مدبّر وعالم، بل يمكن توجيه هذا النظم الذي هو من خلق الطبيعة العمياء بجملة من الاصول كأصل حب البقاء وأصل الاختيار الطبيعي، وأصل الوراثة وغيرها.

ونحن لا نريد إنكار قانون التكامل الذي قال به دارون، لأنّ ذلك يرتبط

بعلم الطبيعة ولا أرى الدخول في بحثه ونقاشه صحيحاً لخروجه عن عهدتنا، ولأنه لا يرتبط بمسألة التوحيد، نعم لابدّ أن نرى هل هذه الأُصول المذكورة كافية في التكامل أو انّه لابدّ من توجيه هذه الأُصول من زاوية التوحيد؟ ونحن نعتقد بالثاني، أي أنّه ما دام الكلام في غير ما وراء الطبيعة لا يمكن توجيه نظرية دارون، لأنّ نظريته ليست نظرية مادية، بل هي نظرية ترتبط بالتوحيد.

مسألة الخير والشر

أعترض على القائلين بوجود صانع للعالم ومدبّر بأنّه لو كان للعالم صانع لما وجدت هذه الشرور والنواقص في العالم كالموت والزلازل والظلم وغيرها فإنه كما يوجد ما يدلّ على ان للعالم صانعاً ـ عن طريق الاستدلال بالنظم الحاكم ـ كذلك هناك ما يدلّ على عدم وجود صانع للعالم ـ عن طريق الاستدلال بهذه الشرور والنواقص ـ، فإنه ان كان هناك خالق وإله يجب أن يكون كلّ ما في العالم خير محض، فكيف يمكن توجيه هذه الشرور؟

● بعد أن اثبتّم واجب الوجود، ما هو الدليل على أنّه ـ واجب الوجود ـ واحد لا أكثر؟

دلّت على ذلك جملة من الآيات الكريمة منها، قوله تعالى: **﴿لَوْ كانَ فيهما آلهَةٌ إلّا اللهُ لفَسَدَتا﴾**[1] وهذا استدلال منطقي وفلسفي في آن واحد.

ومنها، قوله تعالى: **﴿قُلْ لَوْ كانَ مَعَهُ آلهةٌ كما يَقُولونَ إذاً لابْتَغوا إلى ذي العرشِ سَبيلاً سُبْحانَهُ وَتَعالى عَمّا يَقولُونَ عُلُواً كبيراً﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿... إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهم عَلَى بَعضٍ سُبْحانَ اللهِ عَمّا يَصِفُون﴾**[3].

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الاسراء: ٤٢ و ٤٣.

(٣) المؤمنون: ٩١.

أجوبة عن الشبهات

(١)

التوحيد ونظرية التطوّر



التوحيد ونظرية التطوّر

ـ ١ ـ

نريد أن نعرف هل هناك تنافٍ بين نظرية التطور النشوء والارتقاء ـ والتوحيد؟ وهل أن هذه النظرية تسقط دليل التوحيد عن الاعتبار أم لا ؟ فإن لم تسقطه عن الاعتبار يتشقق البحث فيكون تارة في أنواع التبدّل ـ التطور ـ وأخرى في التوحيد التي لا يفرق الحال فيها بين أنّ يكون الانسان معتقداً بتبدّل الأنواع أو ثباتها. لا يخلو بحث هذه المسألة من الناحية التأريخية عن سوء نوايا بعض من أرّخ لها وعدم إحاطة البعض الآخر بجميع أبعادها.

لقد طرحت الكتب المتعرضة لهذه المسألة ذلك، وقد جاء فيها بأن خلق أنواع الموجودات الحيّة يحتمل نحوين من الفروض.

الفرض الأول: هو عبارة عن نظرية ثبات الأنواع التي قد يعبّر عنها أحياناً بنظرية الخلق (أي انّ الخلق يساوي ثبات الأنواع، فإن كانت الأنواع ثابتة فهي إذن مخلوقة).

الفرض الثاني: وهو عبارة عن نظرية تبدّل الأنواع.

أما لماذا تسمى نظرية ثبات الأنواع بنظرية الخلق ؟ نقول: لأنّه ان كانت الأنواع ثابتة سوف نضطر الى القول بأن كل نوع منها خرج من العدم إلى الوجود فجأة في يوم ووقت معين، وان خروجه من العدم كان في وضع غير عادي تماماً وأنّه خلق من جهة ما وراء الطبيعة، كما جرى ذلك في خلق آدم، فإن المشيئة

الإلهية اقتضت ان يوجد هذا الموجود بعد أن كان في الغابرين، فمثلاً شاءت إرادة الله أن يخلق ـ وبعد ملايين الآلاف من السنين ـ زوجاً من الأنعام ذكراً وانثى منهما تولّد هذا النسل الكثير إلى اليوم، ويجري الكلام في سائر الحيوانات الاخرى.

وقد حاول البعض الدفاع عن التوحيد والاعتقاد بالله وذلك بأنهم انكروا نظرية تبدّل الأنواع، فقالوا: بأن الأنواع ثابتة ولخلقها بداية زمانية، وفي المقابل حاول الماديّون اثبات مدّعاهم من أنّ الانواع تتبدّل، إذن لا وجود لله، هذا مع ان دارون الذي هو عالم طبيعي لم يكن ماديّاً، بل كان معتقداً بوجود الله والدين[1]، ولم يرد أبداً ان يستنتج من نظريته مثل هذا الاستنتاج (عدم وجود الله)، ولكن وللأسف جاء جماعة من اتباع التوحيد وآخرين من المنكرين له، فأمسك بعض بطرف نظرية ثبات الانواع وربطوها بالتوحيد، وأمسك البعض الآخر بطرف نظرية تبدل الانواع وربطوها بانكار وجود الله وهم الماديون، فصارت نظرية دارون بذلك مائة بالمائة نظرية مادية، وهكذا حققت نظرية تبدّل الأنواع مكسباً من مكاسب المادية وانتكاسة للموحدين. فالبحث يقع في مقامين.

المقام الاول: ان نبحث مسألة التوحيد بحثاً علمياً عقلياً لا شرعياً تعبّدياً لنرى هل يقتضي حكم العقل القول بوجود الله، وهل ان الاعتقاد بوجود الله يلازم القول بنظرية ثبات الأنواع ـ نظرية الخلق ـ؟!

المقام الثاني: اذا ثبتت نظرية تبدّل الانواع ولم تكن ـ فرضاً ـ منافياً لأصل التوحيد، فهل ينافي ذلك ما جاء في الكتب السماوية كالقرآن والتوراة أم لا؟

❊ ❊ ❊

---

(١) حتى قيل بأنه كان على فراش الموت واضعاً الكتاب المقدّس على صدره.

نظرية تبدّل الأنوع

يوجد فيما يتعلّق بالتوحيد ونظرية التطور نظريتان قديمتان، الاولى: نظرية تبدّل الانواع والثانية: نظرية حدوث الأنواع.

أما نظرية تبدّل الانواع فهي قديمة جداً ذكرها مثل ابن سينا وصدر المتألهين في كل من الشفاء والأسفار، وهي نظرية تنقل عن علماء اليونان، ولعل تاريخها يرجع إلى خمسمائة عام قبل الميلاد، وهذه النظرية نسبت إلى اثنين من حكماء اليونان أحدهما انكسيمندروس أو انكسيماندر والآخر انباذقلس أو امبيدوكل باختلاف اللفظ من اليونانية إلى الفرنسية، ونظريتهما عبارة عن اشتقاق الأشياء بعضها من بعض، وقد ذكر شبلي شميل في كتابه فلسفة النشوء والارتقاء[1] تاريخ نظرية التطوّر ـ النشوء والارتقاء ـ وانّه يرجع إلى الفي ومأتي عام، ونظرية الاشتقاق هذه تتحدّث عن الموجودات التي كانت قليلة جداً ولعلّها لم تكن أكثر من نوع واحد، وأيضاً تحدّد أول حيوان ـ أو موجود ـ وجد في العالم وكيف وجد، وانّه هل كان برّياً أم بحرياً؟!.

❊ ❊ ❊

نظرية الخلق

وهذه النظرية هي المسمّاة بنظرية ثبات الأنواع القائمة على أساس الحدوث الزماني للأنواع، وهي تتمثّل في اعتقاد عامة الناس بأن الانسان لم يكن يوماً فكان ووجد زوجاً من ذكر وانثى، وهكذا سائر المخلوقات، وهذه النظرية ليست فلسفية، لأنه لا يوجد فيلسوف يقول بحدوث الخلق بهذا الشكل،

---

(١) هذا الكتاب في الأصل ترجمة لنظريات دارون، حيث لم يكتف المترجم بالترجمة بل شرح تلك النظريات وعلّق عليها واضاف إليها مقالات اخرى.

فالفلاسفة بين ساكت عن ذلك وبين من لم يتفوّه بالخلاف.

* * *

نظريّة «ثبات الأنواع»

هناك نظرية ثالثة غير هاتين النظريتين المتقدّمتين، وهي وان كانت غير صحيحة فهي تقوم على أساس ثبات الأنواع بلحاظ القدم فيها لا بلحاظ حدوثها. فيقولون مثلاً: نوع الانسان لم يشتق من نوع آخر، بل هو نوع قديم لا أنه حادث قبل عشرة أو مائة ألف سنة أو قبل ملايين السنين، فكلما رجعنا إلى الوراء نجد انّ الانسان كان موجوداً، وهكذا سائر الأنواع الأُخرى، فإن جميع تلك الأنواع كانت ولا تزال على هذه الهيئة التي نراها، وقد أيّد هذه النظرية كل من ابن سينا وارسطو من زاوية كونهما فيلسوفين لا من زاوية كونهما متعبدين بدين وشريعة، ونظرهما الفلسفي في ذلك هو ان الموجودات كانت ومنذ الأزل.

نظرية جملة من الحكماء فيما يتعلّق بحدوث الأنواع

إذا أراد علماء المنطق أن يضربوا مثالاً لأفراد ومصاديق نوع غير متناه ضربوا لذلك مثال النفس الناطقة، لانّ النفوس الناطقة كما يعتقد الحكماء غير متناهية، لعدم تناهي الزمان الذي يعيش الانسان في فترة منه، إذن عدد النفوس الناطقة غير متناه.

وهذه النظرية تبتني على أساسين، أساس التوحيد وأساس الطبيعيات.

الأساس الأول: هو الأساس التوحيدي، حيث كان يعتقد الحكماء قديماً ـ كما ذكرنا ذلك آنفاً ـ عدم انفكاك الخالق عن المخلوق، فحيث كان الله كان الخلق معه، لأن ذاته المقدسة أزلية، وفيضه وخلقه كذلك في الازل.

فلا يصحّ في نظر هؤلاء الحكماء الاعتقاد بأنه تعالى أزلي ولكنه لا خلق

له ، بل بقي كذلك مدة من الزمن فخلق الخلق دفعة واحدة ، وذلك قبل مائة الف سنة أو مليون سنة ، أو قبل المليارددات من السنين ـ لأنه كلما ذكرنا رقماً لسنين يكون في النهاية رقماً محدوداً ـ.

وهذا الكلام إلى هنا صحيح وتام.

الأساس الثاني : إلّا أنّ لعلماء الطبيعيات القديمة فيما يتعلق بالافلاك نظر خاص وكذلك بالنسبة إلى الأرض ، حيث كانوا يعتقدون بأن الوضع الفلكي غير قابل للتغيير ، أي أنّه لا يحصل أيُّ تغيير في وضع الأفلاك في الماضي والحاضر والمستقبل ، وقد تولد من هذين الأساسين والنظريتين المتقدمتين نظرية ثالثة قائلة بأن الأنواع في العالم كانت ولا تزال باقية ، ومن هنا يعلم بأن ما قيل من وجود نظريتان كلام غير صحيح بل الصحيح أن هناك نظريات ثلاثة.

* * *

دراسة النظريات المتقدّمة

تزلزل ركناً أساسياً من أركان نظرية ابن سينا وارسطو فأصبح بذلك دليلهم متزلزلاً لانّ نظريتهم بنيت على أن الانسان اقدم الموجودات الحيّة وهو أساس خلق السموات والأرض ، وحيث انّ اساس الفلكيات قد اختلف ، تضعضع أحد أركان نظريتهم.

لكن ثبت بالعلم الحديث ان وضع الأرض التي نعيش عليها اليوم يختلف اختلافاً كبيراً مع وضعها قبل سنوات متمادية حيث لم يستطع أي موجود حي العيش عليها ، وقد صرّح ابن سينا بأن الأرض حصل فيها الآف التغيرات بحيث صار البر بحراً والبحر براً ، أما أن الأرض لم تكن في يوم قابلة للعيش فهذا ما لم يشر إليه القدماء في كلماتهم ، وقد أثبت ذلك العلم الحديث ، فلا بدّ من بطلان

نظرية قدمة الأنواع التي أشار اليها ابن سينا وارسطو.

وأما نظرية تبدّل الأنواع، فنحن لا نريد إثبات ان حدوث جميع الأنواع كان حدوثاً مفاجئاً ليكون الاعتقاد بذلك ملازماً للتوحيد، انما نريد ان نقول بأننا هنا نتبع الدليل العلمي، لنرى هل يتلائم ما قاله العلم الطبيعي مع مسألة التوحيد أم لا ؟ حيث سوف نثبت بأن خلطاً وقع في ذلك من جانب اتّباع القول بتبدّل الأنواع ومن جانب اتباع التوحيد من العوام.

أمّا الخلط الواقع من جانب اتباع التبدّل في الأنواع فهو أنهم تصوّروا أن ما ذكروه في تبدّل الأنواع كافٍ في توجيه هذه النظرية، ونحن لا نريد القول ببطلان هذه النظرية، انما نقول بأن ما ذكره دارون ولامارك وكل من جاء بعدهما ورمّم اصول هذه النظرية كله غير كافٍ في توجيه حدوث الأنواع، إلّا ان نلجأ في توجيه الحدوث التدريجي والتطور البطيء على أساس مسألة التوحيد، أي لابدّ من ادخال مسألة التوحيد في ذلك.

والخطأ الذي وقع فيه اتباع تبدّل الأنواع، هو أنهم تصوّروا أنّ القول بالتوحيد يستلزم القول بثبات الأنواع، وذلك بالاعتقاد بأن حدوث تلك الأنواع حدوث آنيّ دفعي، وحاولوا انكار ما جاء به لامارك ودارون، مع أن ما جاءا به غير كاف في توجيه حدوث الحيوانات وهذه النظرية ترتبط بما استدللنا به على اثبات الصانع، حيث استندنا كثيراً في برهان النظم إلى الموجودات الحية، فإن كان ما جاء به لامارك ودارون بالنسبة لحدوث الأنواع كافياً في تبدّل الأنواع انخدش ما استدللنا به عن طريق برهان النظم، وان لم يكن كافياً يكون ماذكراه مؤيّداً لما قلنا.

يقول المستدلّ ببرهان النظم بأننا لو تأملنا في وجود نبات أو حيوان ما لوجدنا فيه نظماً خاصاً ولأحرزنا دخالة قوة مدبّرة في خلق هذه الموجودات،

فإن كان ما ذكره لامارك وداروين كافياً في حدوث هذا النظم حينئذٍ يبطل دليل النظم الذي هو من الادلة المثبتة لوجود الصانع.

فلو قلنا بأن هذه الأسنان بهذا التركيب الخاص المتناسب مع حاجة الموجود الحي تدل على وجود مدبر عاقل ذي شعور خلقها بهذا الشكل، فلو قال قائل: كلا، يمكن توجيه هذا النظم الموجود في الاسنان من خلال الاصول الطبيعية كما في نظرية تبدّل الأنواع التي هي عبارة عن التطور التدريجي المتكامل، حينئذٍ يسقط دليل النظم عن دليليته ولا يصلح قابلاً للاستدلال.

* * *

نظريّة لامارك في حدوث الأنواع

أوّل من صرّح بهذه النظرية هو العالم الطبيعي الفرنسي لامارك، وقد اشتهرت هذه النظرية باسمه، حيث كان يعتقد بأن هذه الموجودات التي نشاهدها اليوم هي مشتقة بعضها من بعض، وان هذه التغيرات الموجودة في الأنواع ـ حتى الاعضاء والجوارح ـ تابعة لجملة من الاصول الطبيعية، وكان أول ما لفت نظر لامارك هو انّ البيئة التي يعيش فيها الموجود الحي تعكس آثاراً خاصة على ذلك الموجود، بل تفرض تلك البيئة على ذلك الموجود أن يتكيّف مع تلك الظروف البيئية، فتراه يستعمل عضواً من بدنه دون آخر فتحصل على أثر ذلك مجموعة تغيرات في بدنه، ثم تنتقل هذه التغيرات وراثياً إلى ذرّيته، ثم تزداد تلك التغيرات في نسله وذرّيته تدريجياً وهكذا في نسل هذا الأخير.

المثال المعروف الذي يقرب به هذه النظرية ـ نظرية التطور ـ هو الزرّافة، فإن الزرّافة يختلف مقدّمة بدنها عن مؤخّره، خصوصاً ان رقبتها أطول من جميع بدنها، والسبب في كون هذا الحيوان بهذا الشكل، هو انّه كان يعيش في بيئة لم

يكن على الأرض ما يتغذى به فكان يضطر إلى الأكل من الأشجار وبالملازمة لابدّ أن يرفع رأسه ليتغذى فأخذت رقبته تمتد شيئاً فشيئاً نتيجة تكرار ذلك الفعل وبمرور الزمان، لكن شرط انتقال الصفات بعينها إلى النسل الجديد هو اتّصاف الأبوين (الذكر والانثى) بتلك الصفات، وتأتي النوبة إلى النسل الجديد فيتأثّر بالمحيط ويقوم بما قام به أبويه فتمتد رقبته قليلاً فينتقل هذا التغير إلى نسله وهكذا، وبذلك حاول توجيه التغيرات الحاصلة في جميع الموجودات الحية لمختلف الانواع.

وأما فيما يتعلّق بالانسان، يقول: انّ الانسان إنّما صار مستوي القامة، وصارت يداه ورجلاه بهذا الشكل الخاص، حيث كان الانسان والخروف في بداية الخلق بنحوٍ واحد، لكن البيئة هي التي جعلت الانسان بهذا الشكل والخروف بذاك الشكل، فهو ينفي أن يكون عاملاً آخر غير البيئة يكون دخيلاً في هذا التغيير، فيقول: لا تصدقوا أن يكون هناك شيئاً آخر غير البيئة يكون له التأثير المباشر في حصول هذا التغيير. وقد ادّعى لامارك بأن صور الطيور الموجودة في المعابد ومقابر القديمة في مصر تشبه الطيور الموجودة اليوم في مصر من حيث الشكل والوزن، من دون حصول أي تغيير فيها، يقول: ولابدّ أن تكون كذلك، لأنّه لو حصل فيها تغيراً لكان ذلك عجيباً، وعدم التغيير فيها يرجع إلى ثبات ظروف البيئة الذي انعكس على وضعها الظاهري، فلو تغيّرت البيئة لتغير، وضعها الظاهري كذلك.

بناءً على ذلك فإن لامارك يعتقد بالسير التكاملي الصعودي في ظاهر الموجودات الحية، ويقول: بأنّ هذا أمر لا ينبغي الترديد فيه. واليكم بعض ما قال لامارك: «انّه ما لم يحصل تغيير في البيئة لا يحصل تغيير في الموجودات الحيّة» وقد اعترض دارون وغيره على ذلك.

ويقول: كما أن البيئة الجديدة توجد حاجات جديدة توجب تغييرات جديدة في الحيوان ـ كأن توجد في الحيوان عضواً جديداً ـ كذلك لو زالت بعض تلك الحاجات بسبب البيئة تزول حينئذٍ الحاجة إلى خلق العضو مثلاً في ذلك الحيوان، والمثال الواضح لذلك هو اننا لو حبسنا طيراً في القفص مدة ـ أكثر من سنة مثلاً ـ ثم أطلقنا سراحه لوجدناه قد فقد القدرة على الطيران.

وهذا الأمر محسوس أكثر في الانسان، فإن بدن الشخص الذي يتردّد بين الادارة والبيت يختلف عن بدن الفلاح الذي هو في اتّصال دائم بالأرض، يحرثها ويزرعها ويشقّ فيها الأنهار، وما ذلك الاختلاف إلّا بسبب البيئة التي يعيشها كل من الشخصين، بل اذا لم يستعمل هذا الانسان عضواً من أعضاءه سيكون بعد مضي القرون فاقداً لذلك العضو طبقاً لنظرية لامارك، وهذا الكلام تام في الجملة.

يقول: ان الحيّات كانت ذات أرجل ـ قد اشتقت من الحيوانات الاخرى ـ في بداية الخلق لكن حيث انها لا تستعملها بسبب البيئة التي فرضت عليها إخفاء أرجلها، لأنّها كانت بحاجة شديدة إلى الزحف أكثر من المشي على الأرجل فصارت وعلى مرّ القرون تمشي على بطنها وفقدت أرجلها تدريجياً.

وقد أضاف لامارك إلى قوله: «ان التغييرات الحاصلة في الحيوان يعود نفعها للحيوان نفسه، ونتيجة هذا التغيير هي التلائم بين بدن الحيوان والظروف البيئية»، فالتغيير الحاصل في هيئة الجبل مثلاً تكون تابعة للعوامل الجوية قطعاً وذلك بسبب الأمطار والسيول وهبوب الرياح.

نظرية التكيّف البيئوي

وهذه أيضاً نظرية لامارك وهي نظرية قديمة جداً، وتتلخّص في: انّ في الموجود الحي خصوصية مجهولة من أسرار الطبيعة، تمكّنه من التكيّف مع

البيئة إذا كانت الظروف على غير مرامه، وهذه الخصوصية تؤدّي وظيفتها بشكل لا إرادي في الحيوان تجعل من الحيوان متكيّفاً مع البيئة تكيّفاً لا إرادياً.

ثم انّ لامارك وغيره يعترفون بأن ردّ الفعل ـ الذي يقوم به الكائن الحيّ ـ مقابل تأثير ظروف البيئة ليس وليداً للصدفة، فإنه قد تُوجد البيئة ظروفاً يعود نفعها للكائن الحي كما في الزرّافة التي يصدق عليها هذا الكلام في الجملة، فالعمدة في هذه النظرية هو انّ البيئة الجديدة تستدعي حاجات جديدة، وهذه الحاجات تقتضي تغيرات جديدة في الحيوان، وهذه التغيرات يرجع عائدها إلى ما يقوّم وجود ذلك الكائن الحي.

نقد نظرية لامارك

هل يمكن توجيه فقدان العضو في الحيوان بهذا البيان؟

إذا نظرنا إلى تأثير البيئة وتكرار الفعل واعتياد الكائن على الفعل تكون هذه النظرية حينئذٍ صحيحة، وان كان استعمال بعض الأعضاء أكثر من غيرها موجباً لخلق تلك الاعضاء وعدم استعمال عضو منها موجباً لفقدان ذلك العضو غير قابلين للتوجيه، فإنه ومن أجل ان تبقى العين صحيحة لابدّ لها من أن تكون نشطة وعلى البدن أن يمدّها بالغذاء، فإن عمل العين وبلحاظ القانون الطبيعي يكون مؤثراً مباشراً في سلامة العين، والسؤال هو أنّ البدن إذا لم يكن بحاجة إلى عضو لماذا يغضّ النظر عنه ولا يوصل الغذاء إليه ويقاطعه مقاطعة عملية؟ نحن لا ننكر صحّة ذلك في الجملة، هذا في موارد عدم استعمال العضو، وأمّا في موارد استعمال العضو، فليست كل الحيوانات مثل الزرّافة، يقول لامارك:

«انّ بعض الطيور التي كانت تعيش في سواحل البحر اضطرت وبسبب تغير الظروف البيئية إلى العثور على طعامها في البحر، فنتجت عن حركتها في

البحر ولفترة طويلة خروج حجاب رقيق يربط بين أصابعها ثم وبمرور الزمـان أخذ هذا الحجاب يقوى ويكمل حتى صار مناسباً جدا للسباحة». فحاجة هذه الطيور إلى البحر من أجل القوت خلقت هذا الحجاب الذي فرضته البيئة الجديدة ليساعدها على السباحة، وأنا لست أنكر كونها بذلك الشكل لكنّي أقـول: بأنّ هذا الأمر غير كافٍ في ظهور مثل هذه الإضافات في الحيوانات، لأنّ الطير الذي لا حجاب بين اصابعه وليس مكيّفاً منذ البداية للدخول في المـاء كـالدجاج لا يدخل الماء لعدم تمكّنه من السباحة، وهذا الطير قبل دخوله في الماء لا حجاب بين أصابعه، بل وجد الحجاب جراء سباحته.

ثم انّه على فرض وجود جهاز مدبر في هذا الحيوان يسدّ حاجاته، فهل نفس تكرار هذا العمل ـ الدخول في الماء ـ يكفي في ظهور حجاب يربط بـين أصابعها بمرور الزمان؟ فلو لم يكن مثل هذا الجهاز المؤمّن للحاجة فهل صرف حركة الأصابع كافٍ في وجود الحجاب؟

ويجري هذا الكلام في سائر الحيوانات الاخرى، والسؤال في ذلك هو انّه لو لم تكن تلك القدرة المدبّرة التي تخلق العضو طبقاً للحاجة، فهل يكفي نفس هذا الفعل ـ الدخول في الماء، أو ضرب الحيوان رأسه بـرأس الحـيوان الآخـر فيخرج له قرن من كثرة الضرب وهكذا في غير هذه الحيوانات ـ في كل ذلك؟ لا يكفي في نظري مجرّد تكرار هذا الفعل في إيجاد عضو فيه، هذا تمام الكلام في نظرية تأثير البيئة التي طرحها لامارك.

الأصل أو النظرية الثانية: هي حدوث حاجات جديدة توجد على أساسها عادات جديدة.

النظرية الثالثة: هي أن جميع تلك الصفات التي يتّصف بها الأبوين تنتقل إلى النسل الجديد عن طريق الوراثة، هذه أُصول نظرية لامارك الثلاثة.

ونحن لا ننكر تأثير البيئة ولكن دعوانا أنّ ذلك غير كافٍ، ونسلّم آثار استعمال العضو وعدم استعماله ولكننا نعتقد عدم كفاية ذلك في حدوث عضو جديد.

وأمّا ما يتعلّق بالعامل الوراثي فهو يعتقد أنّ الصفات التي اكتسبها الكائن الحي من بيئته تنتقل إلى ذرّيته، وهذا ما نُرجىء أمره إلى علم الوراثة لنرى ما يقول فيه؟ وان كان الأصل الثالث الذي ذكره مخدوش من الناحية العلمية، وأمّا الأصل الأول والثاني فنحن لا ننكر آثارهما إلّا انّا نقول بعدم كفايتهما في ذلك.

وجاء بعد ذلك دارون وطرح نظرية البيئة وتأثيرها ولكنه طرح ذلك تحت عنوان الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، وقد لجأ دارون إلى القول بعامل الوراثة وجعله محور كلامه، لكن أكثر ما يشكل به على نظرية لامارك لا يتوجّه إلى نظرية دارون، فمثلاً كان لامارك يؤكّد على انّ التغييرات الحاصلة في الكائن الحي هي دائماً في مصلحة ونفع نفس ذلك الكائن الحي، ولم يتمكّن لامارك من الجواب عن هذا السؤال وهو أنه لماذا تكون هذه التغييرات في مصلحة الكائن الحي دائماً؟

لقد حاول دارون التخفيف من حدّة الاشكال فقال بأن هذه القوانين الطبيعية العمياء تجعل تلك التغييرات في جهة مصلحة الكائن الحي، وهذا ما سنتحدّث عنه في المحاضرة القادمة لنرى هل يتم كلامه أم لا؟ ونحن سوف لا نشكل على أُصول نظرية دارون من الناحية التي ترتبط بالتوحيد، وأما اشكال علماء الطبيعة على نظريته فذاك كلام آخر.

اننا لا نرى كفاية اصول نظرية تبدّل الأنواع من دون ادخال عنصر ما وراء الطبيعة، فما لم نسلّم اصل العلّة الغائية أو وجود قوة مدبرة في الكائن الحي لا يمكننا أن نوجّه نظرية تبدّل الأنواع.

● نحن نسلّم تأثير العامل البيئي في الانسان والحيوان ولكن لا إلى حدّ تكون فيه جميع الأنواع المختلفة للحيوانات تحت تأثير ذلك العامل على الاطلاق، فإنّ ذلك ما لا يتصوّره عاقل، فمثلاً عندما يقال بأن بعض الحيوانات ومن أجل الدفاع عن نفسها يخرج لها قرن في رأسها من كثرة الضرب، نقول: لماذا يخرج لبعض الحيوانات قرنان وللبعض الآخر قرن ولا يخرج للبعض الثالث شيء؟ ولماذا لا يرجع ذلك العضو المتأثّر بالبيئة إلى حالته الأولى عندما تكون ظروف البيئة معاكسة كما في الزرّافة التي يوجد طعامها اليوم مطروحاً على الأرض فلماذا لا تقصر رقبتها؟ لذا فإني ارى انّه ليس من الصحيح تعميم العلماء للقضية الجزئية، بل لابد أن يكون الأمر بالنسبة للموجودات الحية كل بحسبه، فالحيّة كانت ذات ارجل صغيرة حذفت على أثر كثرة الزحف، وهكذا بالنسبة للانسان فبعض الناس تضعفه الظروف البيئية وبعض يتضاعف وزنه، وبعض تسود بشرته من شدّة حرارة الشمس وهكذا، فلا يمكن تسليم نظرية لامارك بحذافيرها.

الاستاذ الشهيد: ما تفضّلتم به موافق لما قلناه، وهو اشكال مسجّل على نظرية لامارك.

● تفضّلتم أنّ العضو في البدن لولم يستعمله الانسان أو الحيوان لما حذف من الوجود؟

أقول: انّه اثبت علم الطبيعة انّ العضو في البدن إذا كثر نشاطه كان يتغذّى أكثر وإذا كان خاملاً فيكون نصيبه من الغذاء قليلاً حتى يؤوّل أمره إلى الفناء أحياناً.

الاستاذ الشهيد: انّ كلامنا في انّه لماذا عندما يكون نشاط العضو طبيعياً

يصله الغذاء بصورة طبيعية وعندما يخمل عن الحركة يقل غذاءه تدريجياً ،
وهكذا بالنسبة لحافظة الانسان التي لو لم يستعملها الانسان بشكل صحيح
تضعف تدريجياً ،فهل يقبل ذلك توجيهاً صحيحاً ؟

التوحيد ونظرية التطوّر

ـ ٢ ـ

كان كلامنا حول نظرية تبدل الأنواع من جهة ارتباطها بمسألة التوحيد، فهل هذه النظرية نظرية إلحادية تضرّ بأدلّة التوحيد أو أنها نظرية تؤيد تلك الأدلّة؟ أو أنها لا تمسّ ادلّة التوحيد بالمرّة، وانّه لا فرق بين أن نقول بنظرية تبدّل الأنواع أو لا نقول بها من حيث الأثر؟

نحن أردنا بحث هذه النظرية من جهة مساسها بأدلّة التوحيد التي هي أدلّة دينية وعلمية وفلسفية وعقلية، وأمّا بحثها من جهة تلائمها مع ما جاء في الكتب الإلهية السماوية أو عدم تلائمها فذاك ليس محل بحثنا الآن، انّما نبحثها من جهة ارتباطها بالتوحيد، نحن نريد أن نعرف انّ من اعتبر كون هذه النظريات منافية لمسألة التوحيد، ما هو الوجه عنده في كونها منافية؟ لقد أوجدت هذه النظرية في أُوربا ضجّة حيث اعتبروها من النظريات الإلحادية، نريد أن نعرف لماذا؟ وما تمتاز بها من خصوصيات جعلتها منافية للتوحيد؟

الأصل الأول في هذه النظرية مبني على الاعتقاد بتغيّر أنواع الكائنات الحيّة فهل توجد علاقة بين مسألة قابلية التغير وعدم القابلية ومسألة التوحيد والاعتقاد بوجود الله؟ كلا، لا توجد أي علاقة بين أن يعتقد شخص بوجود الله وبين قوله بقابلية الأنواع للتغير.

قد يعتقد ـ وهو اعتقاد ساذج ـ شخص بأنّ من لوازم الاعتقاد بوجود الله

هو الاعتقاد بكونه المؤثّر المطلق في الوجود، بمعنى انّه يعتقد عدم تأثير العلل في العالم، فإن قيل أصيب فلان بالمرض الفلاني أو الميكروب الكذائي، يقول: كلا، لا يمكن أن يؤثّر هذا الميكروب، أو يقال: بأن الدواء الفلاني أشفى هذا المريض يقول، كلا، لم يشفه هذا الدواء، فإنّه لا شيء في العالم له ذلك التأثير، وعلاقة هذا الكلام بنظرية تبدّل الأنواع هو انّ بعض الأسباب دخيلة في نظرية التغيير، وقد أبطل القائل تأثير الأسباب بالجملة فتكون هذه النظرية نظرية إلحادية.

وهذا الكلام باطل لا طائل تحت البحث فيه، وهكذا قول القائل: بأن من لوازم كون الموجودات في العالم هو انها مخلوقة دفعة، فإن لم تكن كذلك بل خلقت تدريجياً فلا تعدّ مخلوقة مثال ذلك: آدم عليه السلام وحواء هما المخلوقان فقط وما عداهما من البشر المخلوقين بالتدريج فليسوا مخلوقين لله.

وهذا الكلام مثل سابقه في البطلان، لأنّه على خلاف أُصول التوحيد، ولأنّه تعالى جعل خلق الانسان من الآيات الدالّة على وجوده كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَد خَلَقْنا الإنْسانَ مِن سُلالَةٍ من طين، ثُمَّ جَعلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مكينٍ ثُمَّ خَلَقْنا النُّطْفَةَ عَلَقةً**﴾[1] إلى أن ينتهي إلى آخر مراحل الخلق، فلا ينافي الخلق التدريجي أُصول التوحيد بحيث يكون من لوازم الاعتقاد بالله تعالى.

❊ ❊ ❊

نظرية دارون وأدلّة الإلهيين

استند الموحدون إلى دليل النظم والخلق المتّقن الصنع على وجود الله

(١) المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

تعالى، وكان دليلهم هو أنّه لولم تكن في الخلق قوة هادية ومدبّرة ومسخّرة ـ لا مرئية كما في قوله تعالى: ﴿فالمُدَبّرات أمْراً﴾[1] بأن تركت هذه القوى والغرائز اللّاشعورية التي في العالم بحالها ـ لما وجد هذا النظام المتّقن والحاكي عن يد حكيم في الخلق.

ان مثل هذا الكلام يضعّف دليل التوحيد ومعرفة الخالق، لأنه قد يقول قائل: انّ هذا النظام المتّقن المشهود في المخلوقات ـ والذي استدللتم به على وجود الله وهذا النظم الذي قلتم انّه لا يوجد بنفسه، نحن نستدلّ لكم علمياً بأنّه يكفي في وجود هذا النظام بهذا النحو وجود هذه القوانين الطبيعية واللّاشعورية في العالم، وحينئذٍ يبطل عمدة ما استدللتم به على التوحيد، فلنرى هل تلتقي هذه النظرية مع نظرية دارون في تضعيف دليل التوحيد أم لا؟ وانّه إذا كانت تلتقي مع نظرية دارون ما هو موضع الالتقاء؟.

تختلف أُصول نظرية لامارك عن أُصول نظرية دارون لا في الاسم حيث جعل الأول اسم نظريته فيما يتعلّق بتبدّل الأنواع: «تأثير البيئة» وجعل الثاني اسم نظريته: «الانتخاب الطبيعي» وان كان الجميع يسلّم تأثير البيئة في خلق بعض الأعضاء وانقراض البعض الآخر وازالته بسبب عدم الاستعمال، لكننا كررنا القول بعدم كفايتها لوحدها في ذلك، كما صرّح لامارك نفسه بذلك.

وقد أعطى دارون لجميع ما ذكره لامارك الأهمية لا الأولوية، حيث اعتبر السبب الأساس في نظرية تبدّل الأنواع أمر آخر.

* * *

(١) النازعات: ٥.

سبب نشوء نظرية دارون

يقال أنّ دارون لما رأى قابلية التغيير في بعض الأنواع ـ كما يشاهد ذلك في النباتات والحيوانات ـ أخذ يجرّب ذلك بنفسه فتوصّل إلى نتيجة ايجابية، وهي إمكان التغيير في النوع، وكان قد شاهد من في حوزته بعض الحيوانات الأهلية يصنعون ذلك، أي يمارسون عملية تغيير النوع ـ سواء كان ذلك النوع من النبات أو الحيوان ـ فعمّم الحكم من الحيوانات الأهلية إلى سائر الحيوانات، وحكم بعدم الفرق في امكان التغيير بين الحيوان الأهلي وغيره، وانّ هذا التغيير في النوع بإمكان الانسان أن يمارسه بنفسه وقد حصل على نتيجة ايجابية، فأخذ يفكر بأنّ هذا التغيير في النوع هل يمكن أن يحصل بسبب العوامل الطبيعية أيضاً أم لا ؟



نظرية مالتوس

وقد لفتت نظرية مالتوس ـ العالم الاقتصادي ـ نظر دارون، وكانت نظرية مالتوس تتعلّق بعدم التوازن بين المواد الغذائية وازدياد البشر الذي يتضاعف يوماً فيوماً، وقال: بأن التوالد في الانسان أكثر منه في الحيوانات، وانّه مع هذا التكامل السريع سوف لا تكون المواد الغذائية كافية، ولولا الأمراض المسرية والحروب والقحط لمات الانسان جوعاً، ثم أوصى بعدم التكاثر في الأولاد لئلّا تكون أزمة في المواد الغذائية.

من هنا انقدحت في ذهن دارون فكرة تنازع البقاء، وان نظرية مالتوس لا تختص بالانسان بل يمكن تطبيقها على الحيوانات أيضاً، فإن الحيوانات في تكاثر مستمر والموارد الطبيعية محدودة بل تتناقص يوماً بعد يوم، فتضطر

الحيوانات إلى تنازع فيما بينها فيأخذ القوي حصته ويبقى الضعيف بدون طعام فيموت جوعاً.

انتقال أفضل الصفات بعامل الوراثة

ثم انّه ـ دارون ـ التفت إلى أصل آخر، وهو العامل الوراثي الذي ينشأ عن نظرية التنازع في البقاء، وتقريب نظرية العامل الوراثي هو: انّ الحيوانات التي تتولّد عن أبوين تكون دائماً مختلفة من حيث اللون والشكل والحجم والقوة والفطنة والسبب في ذلك تدخّل عوامل وأسباب كثيرة في تكوّن الجنين داخل الرحم[1]، ولما كانت الصفات مختلفة في النسل الجديد قطعاً سوف يكون البقاء لمن اتّصف بأفضل تلك الصفات كالشجاعة والقوة والفطنة وغيرها، وسوف يكون مصير الاخر أي المتّصف بأرذل الصفات هو الانقراض، ولما يبقى أفضل هذه الحيوانات سوف تنتقل جميع صفات هذين الأبوين إلى النسل الجديد، فتراه يختلف عن النسل الأول وهكذا، ولكن وفي الوقت نفسه لا يخلو النسل الجديد أيضاً من تفاوت واختلاف في الصفات فيبقى الافضل منها وينقرض الباقي، فيكون العامل الوراثي مؤثراً في هذا المجال وذلك بتعاضده مع قانون التنازع في البقاء، وبهذا الترتيب يكون التغير حاصلاً نسلاً بعد نسل وعن هذا الطريق يحصل التطوّر والتكامل في الحيوانات.

فإن كان موضع التقاء بين نظرية دارون ودليل الإلهيين ففي هذا الموضع لأنّه يمكن أن يقال: انّ هذا النظام هو وليد التغير المستمر نسلاً بعد نسل، والذي حصل بسبب عامل التنازع في البقاء وبقاء الأفضل، وقد تطوّر هذا الخلق الكثير بواسطة التغيير الدائم عبر ملايين الولادات فوجد هذا النظام المتكامل.

---

(١) لم يتمكن العلم الحديث من حصر الأسباب الدخيلة في حصول التفاوت بين نسل النوع الواحد.

وقد يدّعى أيضاً انّ الانسان ـ بما فيه من الدقّة في النظم والتركيب بجميع ما يمتاز به من خصوصيات ـ هو من هذا القبيل، أي انّ كلّ خصوصية فيه لم توجد دفعة واحدة بل وجدت عبر سنين متمادية قد تبلغ الملايين حتى صار بهذا الشكل المتكامل، وبذلك تلتقي نظرية تبدّل الأنواع لدارون مع دليل الإلهيين، فان كان ما قال دارون كافياً في حدوث النظام الموجود في العالم فلا بدّ أن يقال: بأنّ دليل الإلهيين غير تام الدلالة على وجود الله[1]، وان لم يكن دليله كافياً ـ كما أدرك هو ذلك ـ فلابدّ له من القول بتأثير العلل التي عبر عنها بأنها مجهولة ليتكوّن من مجموعها هذا النظام المتكامل.

● لعل مراد الإلهيين هو ما ذكره الفلاسفة الإسلاميين، وإلّا فلا يتناسب ما ذكروه مع دين المسيحية.

الاستاذ الشهيد: نعم، اني لا أعتقد انّ المسيحيين من الناحية التوحيدية شمّروا عن ساعد المعارضة لدارون، بإعتبار انّ المسألة علمية وعقلية، بل عارضوه من ناحية انّ ما ذكره لا يتناسب مع التوراة، لأنّهم لم يعنونوا البحث بأنّ ما ذكره دارون هل له علاقة بمعرفة الله أم لا؟ ولا اظن انّ له علاقة إلّا من الجهة التي تقدّمت الاشارة إليها.

واما في أيّ موضع تلتقي فيه نظرية دارون مع دليل الإلهيين فهذا ما نقرأه الآن من كتاب «بنياد أنواع دارون» لوضوح عبارته في ذلك، يقول:

«انّ دارون وإن كان قد أخرج الانسان عن التصوّر السائد في ذلك الزمان، وأوضح بأنّ قانون التطوّر هو المنشأ في حدوث الانسان، وانّ الله قد خلق الانسان على صورته وانّه لم يخلقه ساكناً، لكنّه قد تعرّض جرّاء ذلك لحملة

---

(١) لا أنه يكون دليلاً على نفي وجوده تعالى.

شعواء من قبل أهل الكنائس إلى حدٍّ أسموه مشركاً، ولكن الذي يظهر من كلمات دارون انّه لم ينفِ وجود الصانع بل اعتمد على ظنون وتخمينات لا أساس لها فيما يتعلّق بتكوّن العالم.

لقد كان مؤمناً بالكتاب المقدّس، إلّا أنّه وعلى أثر سفره أخذ يفكّر في التنوّع العجيب لدى الحيوانات والنباتات وفي علاقة كل منهما بالبيئة، فحدثت له آراء ونظريات في هذا الشأن، خصوصاً بعد أن شاهد تأثير الانتخاب الطبيعي في تطوّر الحيوانات وتكامل النباتات.

وانّ لهذا السبب الطبيعي في خلق وإيجاد أنواع الحيوانات دور فعّال هو الّذي ينسب عادة إلى الله، لكنّه ومع الاعتراف بهذه الأسباب الطبيعية في ظهور انواع الحيوانات المختلفة تراه يؤمن بوجود الله، وكلّما تقدّم به العمر يشعر في باطنه شعوراً خاصّاً بوجود قدرة فوق قدرة البشر، الى حدّ يبقى لغز الوجود لهذا الانسان مجهولاً».

نقلنا هذا المقطع الذي شعر فيه دارون باشتراك نظريّته مع نظريّة الإلهيّين، وفي نظرنا انّ قبول الكائنات الحيّة للتغيير لا علاقة له بمعرفة الله، وهكذا لا علاقة لذلك بتغيّر ظروف البيئة، ولا علاقة له بتغيير العادات واستعمال العضو وعدم استعماله، وأيضاً لا علاقة للتوحيد ومعرفة الله بتغيّر الصفات الشخصيّة في النوع الواحد، وهل ينافي القول بتنازع البقاء الاعتقاد بالتوحيد؟

أمّا بالنسبة للانسان فلا منافاة للتنازع مع التوحيد لقوله تعالى: **﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأرْضُ﴾**، وأمّا بالنسبة للحيوانات فلا شاهد ـ لمنافاة التنازع مع التوحيد في القرآن ـ عليه.

* * *

نظريّة مالتوس واتقان الصنع

من المسائل الّتي لم يتعرض القدماء لبحثها مسألة الخير والشرّ، ونحن نودّ ذكر الاعتراضات على هذه المسألة الّتي يعود مغزاها إلى نظريّة مالتوس القائلة بعدم التعادل بين تكاثر الحيوانات والغذاء الموجود في الطبيعة، وهذه النظريّة يمكن الاستناد الى القول بها باعتبارها في مقابل دليل نظام الخلق.

تارة يكون البحث في انّ دليل النظام هذا لا يصلح للدليليّة، وأُخرى هو انّ هذا الدليل كان مطروحاً منذ القديم بين العلماء لكن لا في هذا المورد، وهو انّه لو وجد في العالم نظام في الكثير من الموجودات ـ كما هو الحقّ ـ فأيضاً توجد إلى جنب ذلك موجودات لا نظم فيها، فإن كانت الموجودات ذات النظم لا تقبل توجيهاً سوى القول بأنّ لها ناظماً ومدبّراً، فكذلك بالنسبة للموجودات الفاقدة للنظم فإنّها لا تقبل توجيهاً سوى القول بعدم وجود ناظم لها، وإن كان الناظم لها هو الله فلا يتعقّل ذلك، والمثال الّذي يقرّبون به هذه الفكرة هو الأشخاص الناقصون للخلقة، كمن في كفّ يده ستّة أصابع، أو الرجل يخرج له ثدي، حيث يقولون: لماذا يخرج للرجل ثدي؟ فإنّ ذلك شيء عبث لا فائدة فيه، وغير ذلك، وهكذا بالنسبة لفقدان التعادل بين تكاثر الكائنات الحيّة والغذاء الموجود في الطبيعة الّذي يورث الحروب والقحط والتنازع من أجل البقاء و...، فهل هذه الأُمور تتلائم مع الحكمة في نظام العالم أم لا؟

هذا ما سنبحثه بحثاً مستقلاً، ولكن كلامنا الآن في أنّ ذلك هل يقتضي ضعف دليل النظم؟

قلنا: إنّنا لا نبحث جميع الأسباب التي تخلّ بالنظم من الناحية التوحيديّة، لأنّ هذه الأُمور أُشبعت بالبحث العلمي الدقيق، ومن أهمّ ما بحثوه هو قضيّة العامل الوراثي، فإنّ دارون ولامارك قالوا: بأنّ هذه التغييرات الظاهرية

السطحيّة في خلايا بدن الانسان قابلة للانتقال إلى النسل الجديد، لكن أثبت العلماء خطأ ذلك فقالوا بأنّ التغييرات التي تنتقل بالوراثة هي التي تحدث في الخلايا الجنسيّة، وأمّا التغييرات السطحية الحاصلة في خلايا البدن فهي تابعة لظروف البيئة، وبمجرّد تبدّل ظروفها ترجع تلك الخلايا إلى وضعها الأوّل، وهكذا أوردوا نقوضاً كثيرة على مسألة استعمال العضو من البدن وعدم استعماله، وكذلك مسألة الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأفضل بالنحو الّذي قرّره دارون، ونحن لا حاجة لنا بنقوض أُولئك العلماء، لأنّنا نبحث الأمر من زاوية معرفة الله، وانّه في أيّ نقطة يشترك القول بهذه النظريّات مع الاعتقاد بالتوحيد؟

فلو فرضنا انّها لا ربط لها بالتوحيد، وسواء كان كلام دارون تامّ أم لا؟ وعلى فرض تمامية كلامه وانّ هذه الأُمور كافية في إيجاد النظم يكون حينئذٍ دليل الإلهيّين ضعيفاً، وإلّا فلا، فلنرى هل انّها كافية في توجيه هذا النظام الموجود أم لا؟

* * *

السبب المجهول، أو القوّة الفاعلة الكامنة وراء الطبيعة

اعترف دارون في مواضع من كلامه بضرورة الاعتقاد بسبب مجهول وإرادة كامنة وراء حدوث هذه التغييرات والتطوّرات، أي أنّ جميع ما ذكره من أسباب ـ كالبيئة والتنازع من أجل البقاء وغيرها ـ كلّها لا تحلّ هذا اللغز، حتى انّ دارون يقول، أُعترض عليّ بأنّك تارة تقول بأنّ الطبيعة تختار الأفضل، أي انّها تذهب باتّجاه الاختيار للأفضل، وهذا هو الاهتمام بالهدف الّذي عبّر عنه الإلهيون بأصل «الاهتمام بالغاية»، وأُخرى تقول: بأنّ هناك قوّة فاعلة كامنة وراء الطبيعة هي الّتي تحكم هذه التغييرات، فكيف توجّه هذا التناقض؟

أنا لا أعلم لماذا صار أصل الاهتمام بالغاية منفوراً إلى هذا الحدّ بين الأُوربيّين ؟ حتى انّك تجد أحياناً ـ فيما يتعلّق بذلك ـ بين المسلمين كلاماً ساذجاً لا ينسجم مع النظريّات العلمية أبداً.

ذكر الأُوربيّون ـ وأنا رأيت ذلك ـ انّ قسيساً قال: بأنّ هذه الخطوط الموجودة على بعض الفاكهة إنّما هو لأجل أن نعرف كيف نمسك الشفرة ونقطع منها.

أقول: إذا كانت العلّة الغائية توجّه بمثل هذا التوجيه فهذا ممّا يعلم بطلانه قطعاً، وإنّا إذا أردنا أن نعرف بأنّ للطبيعة هدفاً تسير نحو تحقيقه، وانّ هذا الهدف هو نور وعشق كامن في ذات الطبيعة، بحيث عندما تكون في مفترق طريقين تختار لنفسها الأفضل، حينئذٍ ـ لا محالة ـ نصير إلى هذا التوجيه.

وإذا كان كلام داروِن صحيح مائة بالمائة، فإنّه مع ذلك لابدّ من الاعتراف بوجود سبب ما وراء الطبيعة، وأيضاً لولم نعرف سرّ التغيّر في النظام ـ سواء كان التغيّر دفعياً كما هو المعتمد اليوم أو تدريجيّاً، وانّه لابدّ من إدخال السبب ما وراء الطبيعي لمعرفة ذلك السرّ ـ لا يمكن توجيه حدوث الكائنات الحيّة في العالم.

لقد كان كلّ من داروِن ولامارك يريان الأشياء عن قرب، ومعتمدهم في ذلك العلل الطبيعية، فكانا يشعران بما يجري في الطبيعة، وأنّه بأيّ نحو يكون هذا التغيّر، يقول داروِن: قالوا لي: إنّك تعبّر عن الانتخاب الطبيعي بالقوّة الفاعلة الكامنة وراء الطبيعة، ثم يقول: وهذا التعبير مجازي، فلا تشكلوا عليه كثيراً.

ويقول في بعض كلامه الآخر: «ما المانع لو أعطينا للطبيعة اعتباراً؟» ما هو المقصود من الاعتبار؟ المقصود من ذلك هو انّ للطبيعة دوراً بالنسبة للموجودات الحيّة، فإنّه لا ينبغي البحث دائماً عن العلل الخارجيّة، ليقال: ما هو

تأثير تلك العلل على الوجود الخارجي لهذا الموجود؟ ذلك انّ في نفس ذلك الموجود الحيّ ميل نحو التطوّر والتكامل، وله نوع ميل نحو الهدف المطلوب.

ويقول في موضع آخر: «قالوا بأنّ حديثي عن الإختيار الطبيعي يشبه الحديث عن وجود قوّة فاعلة أو قدرة ما فوق الطبيعة، ولكن من الذي يُشكل على تأثير القوّة الجاذبية ويعتبرها هي الموجدة للنظم في حركة هذه الكواكب؟ انّه من الصعب أن لا يقال بوجود اعتبار للطبيعة، إنّ الانسان يمكنه التصرّف في ظواهر الكائنات الحيّة وصفاتها، لكن الطبيعة لا تتصرّف في ظواهر الكائنات وان لم تكن فيها فائدة للكائن الحيّ[1]، إنّ الطبيعة يمكن أن تؤثّر في جميع الأعضاء الداخلية وتركيبة الجسم الظاهريّة فالطبيعة تجعل اختيار الأفضل لصالح الموجود لا لصالحها».

سرّ التطوّر

إنّ من جملة ما اعترض به على لامارك وداروِن هو انّ مجموعة الخلايا والحواسّ في هذه الموجودات لا تؤدّي دورها بصورة صحيحة إلّا بعد تطوّرها وتكاملها، وفي حالة عدم تطوّرها لا تنفع الكائن الحيّ شيئاً، نظير المصنع الّذي لم تتكامل جميع الأجهزة فيه فإنّه في تلك الصورة لا يكون مجدياً، بخلاف ما لو وجدت فيه جميع الأجهزة المتطوّرة فإنّه يكون أكثر إنتاجاً وأفضل كيفيّة وهكذا الأمر بالنسبة إلى هذه الموجودات، فإنّ عضواً واحداً فيها لا يكون لوحده مجدياً، بل لابدّ من تكامل الأعضاء جميعاً لتؤدّي الدور المطلوب، فالعين الواحدة لا تؤدّي الدور الصحيح في وجود الكائن الحيّ لو وجدت في شقّ من

---

(١) أي ما لم يكن في ظاهر الكائن الحيّ فائدة فلا دور مؤثّر للطبيعة فيه.

وجوده، وهكذا لو وجدت العين خلا غشاءً واحداً فإنّها كذلك لا تـجدي نـفعاً، ولذا لا تتمكّن نظرية دارون من توجيه وجود العين التدريجي لأنّها لا تعدّ جهازاً متكاملاً ما لم توجد جميع أغشيتها وأعصابها ولا يمكن الانتفاع بها، إذاً لا يمكن فرض تطوّرها التدريجي عبر ملايين السنين، ونحن لا نريد أن ندّعي بأنّ العين وجدت دفعة واحدة أو حتى لو أنّها وجدت تدريجياً كان لها هدفاً تريد تحقيقه حتى النهاية، وأمّا احتمال ان جميع جوارح بدن الانسان كالعين والقلب والرئة وجدت عن طريق الصدفة فصارت مؤثرة بهذا الشكل فهذا ما لا يمكن توجيهه بحال.

وأمّا بالنسبة لسرّ التطوّر فإنّه لا بدّ من الالتفات إلى انّ الطبيعة كانت تهدف إلى تحقيق الكمال النهائي لهذا الموجود منذ اليوم الأوّل، وأن يكون هذا الوجود الناقص مؤثّراً في بعض مراحله إنّما لأجل أن يكون هذا الموجود في المستقبل أكثر عطاءً، وإن كان يتجلّى هذا العطاء في الأجيال اللاحقة، وقد فسّر دارون سرّ التطور بكلام مبهم، فقال: «إنّ الاختيار الطـبيعي عـبارة عـن تـعبئة التـغييرات الحاصلة بسبب الظروف المعيشية التي تكون لصالح الكـائن الحـيّ، والنـتيجة الغائية لهذا الاختيار هي تكيّف الكائن الحيّ مع الظروف البيئية بشكل أكـمل، فهذا التطوّر هو الذي يسوق معظم الكائنات الحيّة المـنتشرة فـي الأرض نـحو الكمال التدريجي».

ويقول في موضع آخر بعد أن يذكر علل التغيير الّتي قلنا بعدم الاعتراف بها وكانت في نظره تتلخّص في سبب مجهول: «لكن الّذي وقف عليه التحقيق هو انّ الكثير من تلك التغييرات تكون في بيئات مختلفة، وانّ الكثير منها أيضاً يظهر في بيئة معيّنة».

إنّ دارون في نظريّته المخالفة لنظرية لامارك التـفت إلى انّ تأثـير البـيئة

الّذي قالوا به لا يصدق بشكل دقيق في حصول التغييرات، فقد يتّفق حصول أثر واحد في بيئات مختلفة، وقد تظهر آثار مختلفة في بيئة واحدة، وأصرح من الجميع كلامه في باب العلّة الغائية بعد ذكره للعبارة المتقدّمة، يقول: «إنّ السبب المهمّ في نظر دارون لابد أن يكون عبارة عن الميل إلى التغيير الّذي يحصل في ظلّ سبب مجهول، وهذا هو ما يقول به الإلهيّون».

● **ما هي علاقة هذه المسألة بعقيدة التوحيد؟**

الأُستاذ الشهيد: إنّي أعتقد أن العلّة الغائية يمكن إدراكها بصورة أفضل عند القول بنظريّة تبدّل الأنواع.

● تحدّثتم حول نظريّة التطوّر ولم تتحدّثوا مفصّلاً حول نظريّة تبدّل الأنواع الّتي لها علاقة أكثر بالتوحيد والكتب السماوية الّتي منها القرآن الكريم.

الأُستاذ الشهيد: ذكرنا انّ الحديث عن علاقة ذلك بالكتب السماويّة يأتي في مرحلة متأخّرة، وأمّا التطوّر الّذي ذكرناه فالمقصود به هو التحوّل من نوع لآخر، وهو عبارة عن علاقة جيل بآخر، حيث قلنا بأنّه لا توجد علاقة ـ من ناحية كون المسألة لها علاقة بالتوحيد وانها مسألة عقلية وعلمية ـ بين اعترافنا بأنّ علاقة مصاديق ايّ نوع قائمة بأجداد ذلك النوع، وبين اعترافنا بأنّ تلك العلاقة مع أجداد نوع آخر، أي انّه لا ربط لهذه النظريّة بالتوحيد.

نعم، هذه المسألة يمكن بحثها من منظار الكتب السماوية، وهذا ما جاء في كتاب الدكتور سحابي حيث قال: «إنّ من المسلّم علمياً بأنّ الانسان هو وليد الأجيال الحيوانية السابقة».

سواء كانت تلك التغيرات التدريجية عبارة عن كون الانسان من نسل

القرد أم من غيره[1] وسواء هذا الأمر ينافي ما جاء في الكتب السماويّة أم لا ؟ فهذا ما سنتعرّض لذكره في محاضرة أُخرى إذا رأينا ضرورة ذلك .

● ضربتم مثال العين وأنّها ما لم تتكامل لا فائدة فيها للانسان .

أقول : إنّ الباصرة موجودة حتى في الموجودات النازلة الخلقة لكن بمراتب أقلّ من وجودها في الموجودات الكاملة .

الأُستاذ الشهيد : ما تفضّلتم به صحيح من حيث جهة الشبه الّتي ذكرناها ، إنّي لم أقل انّ الموجودات الأكمل لديهاباصرة والموجودات النازلة لا باصرة لها ، لكن وكما أشرتم وهو موجود في كلمات الإلهيّين انّ كلّ موجود بحسب مرتبته الوجوديّة له نصيب من الهداية ، والكلام في هذا الجهاز ـ الهداية الباطنية ـ الذي يتمتّع به الموجود الكامل ، فهل في حال نقص هذا العضو يستعين البدن بعضوٍ آخر ؟ وإذا كان يستعين بعضوٍ آخر كيف تكامل ذاك العضو الناقص ؟

● إنّ الموجودات الناقصة تستعمل ما لديها حسب حاجتها .

الأُستاذ الشهيد : نعم ، ولكن حول هذه الباصرة وأنها وجدت في الانسان تدريجياً بحيث لو وجدت ناقصة هل أمكن الانتفاع بها ؟

● ليست هناك موضوعية لنظرية داورن لوجود نظريّات أكثر تطوّراً ، فإن بين علماء الغرب اليوم نظريّات للتطوّر الهادف وان واجه هذا النوع من التذكير حملة شعواء من قبل الفكر الماركسي ، وقد اتّخذوا نظرية داورن المبنيّة على أساس التنازع في البقاء أصلاً في النزاع الطبقي ، فالتطوّر كنظريّة حديثة تختلف عن نظرية دارون من الأرض إلى السماء .

الأُستاذ الشهيد : كنّا نودّ بحث ذلك ، ولكنّنا حاولنا الدخول في البحث

---

(١) لم يتعرّض لذلك دارون ولا غيره بصورة مفصّلة .

بطرح أبسط النظريّات العلميّة كنظرية لامارك، ثم متابعة ذلك حتى النهاية، فكان بحثنا حول التطوّر، ولذا اخترنا عنوان البحث: «التوحيد والتطوّر»، وقد كنّا نتوقّع انّ هذه النظريّة كلّما تطوّرت أكثر كلّما قويت جذور النظريّة الهادفة، وقد اتّضح إلى حدٍّ ما مقصودنا من التطوّر من الناحية العلميّة.

● مسألة الكائن الحيّ ـ في رأيي ـ من أهمّ المسائل الّتي ينبغي بحثها، فإن توصّلنا إلى حلّ لهذه المسألة كان أمر باقي المسائل سهلاً، لكنّنا ـ وللأسف ـ لم نتوصّل إلى حلّ مناسب لهذه المسألة بعد. فالكائن الحيّ هو الّذي يتحرّك ويتغذّى، ودراسة السير التكاملي لهذا الكائن الحيّ تؤدّي إلى وضع قوانين خاصّة في الطبيعة، فالخروف ـ مثلاً ـ ومن أجل الدفاع عن نفسه عندما يضرب رأسه براس الخروف الآخر يخرج برأسه قرن، فلماذا كلّما نضرب على رأس الخروف لا يخرج في رأسه قرناً؟

الأُستاذ الشهيد: إنّ لحياة أيّ كائن حيّ موضوعية، وهي بحدّ ذاتها مسألة مهمّة فإن كان مقصودكم الحفاظ على النفس فذاك ليس كافياً كما اعترف به لامارك، لأنّ خروج القرن في رأس الخروف ـ مثلاً ـ على أثر كثرة الضرب يكون خارجاً عن حدود صيانة النفس، ثم إنّ الحيوان لايدرك حاجته إلى قرن للدفاع عن نفسه، بل يُوجد ذلك القرن القوّة اللاّإرادية فيه.

إنّ هناك قوّة مجهولة في الطبيعة هي الّتي تخلق ـ وبحسب الحاجة ـ العضو المناسب، هذا مضافاً إلى اعترافهم أيضاً بتأثير الأسباب الخارجية في ذلك، لكن التأثير هنا ليس بمعنى الايجاد والخلق، بل بمعنى الاعداد فتكون علّة معدّة لا موجبة، والعلّة المعدّة بمعنى أنّها تعدّ المعلول لتأثير علّته في إيجاده، فالعمدة هو ردّ الفعل الّذي تقوم به الطبيعة تجاه الكائن الحيّ في مقابل الأسباب الخارجية.

ثم إنّ لامارك يقول: إنّ البيئة المختلفة تقتضي الحاجة المختلفة، وهذه

الحاجة هي الحاجة إلى العضو الجديد، وقد يعبّر البعض عن ذلك: بأنّ الحاجة تخلّق ذلك العضو، وهذا كلام ساذج، فإن أُريد نفس الحاجة الّتي تخلق العضو فهذا باطل، لأنّ الحاجة ليست بشيء لتخلق، وهذا الكلام يخالف نظريّة المادّيين والإلهيين معاً، لعدم اعتقاد هؤلاء بالوجود للأمر غير المحسوس مثل الحاجة، وإن كان المقصود خلق شيء من الحاجة لا بما هي حاجة فهذا صحيح.

والحاصل: فالتكيّف مع البيئة أمر واقعي وصحيح لكن لا ينبغي جعله الكلّ في الكلّ، لأنّه إن أُريد بالتكيّف هو التأثير وان هذا الخلق للعضو هو حاصل ذلك التكيّف، ولكن هل البيئة تؤثّر على الكائن الحيّ بحيث يقتضي ذلك التأثير ردّ فعل الكائن تجاه البيئة؟

والعمدة هو ردّ الفعل الّذي فيه لحاظ هدفيّة الطبيعة حيث كان في البيئة السابقة هكذا وصار في ظلّ البيئة الجديدة بهذا الشكل، حتى انّه يقال إنّ جسم الانسان ينتج عند الحاجة إذا تبدّلت البيئة كريات دمويّة أكثر من السابق، وبناءً على ذلك تبقى أدلّة الإلهيّين على قوّتها، بل أقوى من السابق.

● **المراد من التطوّر هنا هو التطوّر الدفعي لا التطوّر الجزئي.**

الأُستاذ الشهيد: أردنا الاشارة إلى ذلك، فإنّه يوجد فرق بين التطوّر التدريجي والتطوّر الدفعي، لا يقال: التطوّر هو إبقاء الجزء المفيد والتعويض عن الجزء الفاسد، فإنّه غير تامّ، لعدم إمكان توجيهه بحال.



التوحيد ونظريّة التطوّر

(٣)

تأريخ نظريّة التطوّر في الحيوانات

تعرّض لهذا البحث التاريخي العلمي أحد الاخصّائيّين في علم الطبيعة بطلب من الأُستاذ الشهيد المطهّري (رحمه الله) وكذلك بطلب من الأطبّاء وغيرهم.

يقول الباحث: موضوع بحثنا قراءة في نظريّات علماء الطبيعة.

شاهد الانسان ومنذ القديم انّ النوع[1] لا ينجب الاّ افراداً مسانخة له، فمثلاً القطّة لا تلد إلاّ قطّة، والكلب لا يلد إلاّ كلباً، وهكذا، ولم يشاهد ميلاً طبعياً للتزاوج بين الحيوانات الّتي هي من نوعين مختلفين كالحصان والبغل، وإن كان هناك ميلاً طبعياً في ذلك فإنّ نسلهما يبقى عقيماً ومحدوداً، ومن استقرأ رأي علماء الطبيعة حتى القرن التاسع عشر على نظرية اثبات الأنواع، وفي أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ظهر عالم طبيعي متمرّس في علم التشريح وعلم الطبيعة باسم «كرويه» فأخذ يثبت أُصول نظريّة ثبات الأنواع، وقد اكتشف بأنّ الحيوانات كلّما كانت قديمة كما لو كانت تعيش في مراحل زمنية متقدّمة تكون ساذجة الخلق، وفي المراحل المتأخرة تكون أكثر تعقيداً

---

(١) النوع: هو عبارة عن مجموعة من الافراد والمصاديق المندرجة تحت عنوان واحد.

من السابق وأكمل حتى انتهت إلى زماننا هذا، ويعتقد هذا العالم بأنّ هناك حيوانات كانت موجودة في السابق فانقرضت على أثر التغيّرات الحاصلة على وجه الأرض، ومن ثم خلق الله حيوانات أُخرى أكثر تكاملاً من الأُولى فانقرضت ايضاً ولنفس السبب، حتى انتهى بها إلى زماننا، وهذا العالم لشدّة تسلّطه على علم الطبيعة لم يكن يجرأ أحد على مخالفته، بل كان إجماع علماء الطبيعة على ذلك إلى حين انتشار كتاب دارون في هذه النظرية.

وفي أوائل القرن التاسع عشر رفض عالم إنجليزي هذه النظريّة، وقال بأنّ التحوّل المفاجىء في الأرض لم يحصل قطّ، نعم حصلت تغييرات طفيفة على وجه الأرض خلال قرون متمادية، ولذا فإنّه لا دليل على خلق نوع من الحيوانات على أثر انقراضها في كلّ عصر.

وكان لامارك من المعاصرين لكرويه، وقد اشتهرت نظريّاته بعد وفاته، وكان لامارك مخالفاً لنظريّة ثبات الأنواع، ولكنّه لم يكن يستطع مواجهة كرويه في ذلك، وكانت نظريّته «تبدّل الأنواع» هي السبب في طرده والقول بإلحاده من قبل الكنيسة، وقد تقدّمت خلاصة نظريّاته الّتي طرحها الأُستاذ المطهري، حيث كان لامارك يعتقد بأنّ الموجودات ابتدأت في الخلقة من خليّة واحدة إلى أن تكاملت تدريجيّاً فصارت إنساناً، ويقرّر هذا التحوّل، فيقول:

«إنّ جميع الكائنات الحيّة كانت تسعى سعياً حثيثاً ومن أجل البقاء في استعمال بعض أعضاء بدنها أكثر، وهذه الأعضاء وبسبب النشاط المكثّف تتغذى أكثر من غيرها، وتنمو كذلك، وهذا النموّ الحاصل في تلك الأعضاء ينتقل بذاته إلى الأجيال اللاحقة، ويشتدّ هذا التطوّر في الأجيال القادمة أكثر من السابق إلى حدٍّ يوجد عضو في ذلك النوع من الحيوانات في فترة زمنيّة طويلة وخلال أجيال وأجيال، وعلى العكس من ذلك تضمحل الأعضاء قليلة الفائدة

والاستعمال وتنعدم تدريجياً وينتقل هذا الانقراض لتلكالأعضاء في الأجيال اللاحقة، إلى أن يكون هذا العضو وبعد مدّة مديدة (قد تكون ألف أو الفي عام) منقرضاً تماماً.

وقد أقام لامارك أدلّة وشواهد كثيرة على مدّعاه، وكان يعتقد انّ الكائنات الحيّة تتولّد من الكائنات غير الحيّة، وهذا ما كان يعتقد به أيضاً جميع علماء الطبيعة حتى زمان العالم الفرنسي المعروف «باستور» حتى انّ هذا الموضوع صار يدرّس رسميّاً في جامعة باريس الطبيّة.

وأمّا بالنسبة إلى دارون الّذي هو من دون ريب من أشهر علماء العالم، وسبب شهرته هو مخالفة جماعة من علماء الطبيعة لنظريّاته خصوصاً مخالفة جميع علماء الدين لذلك، وهكذا صموده وإقامته للأدلّة العلميّة الّتي تبطل حجّة مخالفيه، ودفاع المذاهب الفلسفية مثل الماركسية والمادّية وغيرها عن نظريّات دارون الّتي كانت تخدم معتقداتهم كلّ ذلك صار سبباً في شهرته ومعروفيته.

ولد دارون عام ١٨٠٩ وذلك أوائل القرن التاسع عشر في عائلة مرفّهة، كان أبوه عالماً حاذقاً في الطبّ، وكان يحبّ أن يكون ولده (دارون) طبيباً حيث كانت علامات الفطنة والذكاء ظاهرة عليه منذ طفولته، وكان دارون مولعاً بجمع النباتات والحيوانات، حتى أنّه دخل في جامعة الطبّ، ولكنّه ترك ذلك بسبب عمليّة جراحيّة أُقيمت على بنت هناك ـ ولم يكن آنذاك الدواء المخدّر قد اكتشف ـ حيث كانت تتلوّى من الألم على السرير، ثمّ سافر ولمدّة خمس سنوات حول العالم.

كان في بداية أمره يذهب إلى ثبات الأنواع لكنّه وبعد الدراسة توصّل إلى انّ التنوّع بين الحيوانات والنباتات الأهليّة أكثر من التنوّع في الحيوانات والنباتات الوحشية، ثم راى مربّي الحيوانات والنباتات يعزلون الحيوان أو

النبات الّذي يمتاز بصفة نادرة، فتتقوّى فيه تلك الصفة، وتنتقل إلى ذرّيته فتتقوى وتشتدّ بحيث وبعد مدّة يتولّد نوع جديد، وهذا ما أسماه دارون بالاختيار الاصطناعي، أي انّ هذا النوع يوجد وباختيار من الانسان، وقد استنتج من ذلك أمرين:

الأمر الأوّل: انّ صفات وهيئة الكائنات الحيّة قابلة للتغيير، وانّها ليست ثابتة.

الأمر الثاني: انّ هذا التغيير فيه قابليّة واستعداد لتقويته أكثر، ثم قال: بأنّ في الطبيعة سبب يؤثر في الكائنات الحيّة قطعاً.

ثم إنّ دارون وبعد مطالعته لكتاب «مالتوس» العالم الانجليزي في الاقتصاد، والذّي كان قسّيساً أيضاً، حيث أثبت مالتوس في كتابه بأنّ إحصائية العالم في تكاثر وازدياد مستمرّ، أي انّ معدلّ ما يتبقّى للأبوين من أولاد هو أربعة، ولذا فإنّ الناس في تكاثر وتصاعد هندسي نسبته ٢، ٤، ٨، ١٦ وهكذا، هذا في حال انّ الغذاء والمسكن المتوفّر للانسان الذي يسعى الانسان في ايجاده لا يكفي لذلك، ولذا فإن أمام البشريّة ومن أجل ايجاد التعادل طريقان: إمّا تحمّل عواقب الزلازل والحروب والأمراض، أو الوقوف بوجه التكاثر والحدّ منه.

وبعد أن تأمّل دارون في ذلك اكتشف سبباً في الطبيعة بإسم «الاختيار الطبيعي أو النزاع من أجل البقاء»، وقد بنى أساس نظريّته على ذلك، فقال: إنّ جميع أنواع الحيوانات والنباتات مشغولة في الانجاب الذي لا حدّ له ولا ميزان، بحيث لو بقي نسل تلك الحيوانات والنباتات لملأ وجه الكرة الأرضية، وهكذا بالنسبة للانسان فإنّه لو فني ما على وجه الأرض جميعاً ثم يبدأ تكاثرهم من الصفر لما وجدت وبعد عشرة آلاف سنة مكاناً للوقوف عليه، وعدم التوازن هذا يجرّ الكائنات الحيّة إلى التنازع من أجل البقاء والحصول على طعام ومسكن،

وهذا التنازع كان ولا زال موجوداً.

ثم إنّ نتيجة الاختيار هذا هو بقاء الأفضل، فإنّه يوجد في النوع الواحد من الحيوانات ـ مثلاً ـ مجموعة من الحيوانات تتّصف بصفات أفضل من صفات غيرها من ذلك النوع بحيث تتمكّن هذه المجموعة من العيش أفضل لتكيّفها مع البيئة وإخراج منافسيها من الساحة أو القضاء عليهم، فتتكاثر هذه النخبة من الحيوانات وتنتقل صفاتها الفضلى إلى ذرّيتها فتقوى تلك الصفات في ذرّيّتها وتشتدّ، وهكذا يبدأ النزاع من جديد بين الذرّية لوجود صفات متفاوتة فيها، وأخيراً يكون بين صفات ذلك النوع منذ بداية وجوده إلى ما بعد قرون تفاوتاً شاسعاً، حتى انّه يطلق على النوع الأخير بالنوع الجديد.

يقول دارون: إنّ جميع الحيوانات الضعيفة لا تموت وتفنى بسبب هذا التنازع، بل بعضها يهرب إلى المغارات وغيرها، وبعد مدّة يبدأ النزاع من جديد بينها، وبقي دارون منذ اليوم الّذي اكتشف فيه نظريّة التنازع وحتى الوقت الذي انتشر فيه كتابه في الأنواع ـ وكانت الفترة بينهما تقرب من عشرين سنة ـ يجمع الأدلّة في إثبات مدّعاه.

وأمّا «والاس»، فهو عالم إنجليزي ولد عام ١٨٣٢، وكان عالماً في الطبيعة، كتب والاس يوماً إلى دارون ـ وكان يعرض عليه ما يتوصّل إليه من نظريّات لأنّ دارون كان بمثابة أُستاذه ـ: إنّي وبعد البحث والتجربة توصّلت إلى انّ التنازع وبقاء الأفضل والتطوّر في الكائنات الحية وتبدّل أنواعها كلّه صحيح وتامّ، فلما قرأ دارون صار مشوّش البال من جهة انّ دارون كان يبعث بنتائج ما يتوصّل إليه بشكل مفصّل إلى المجمع العلمي العالمي فكان دارون يخاف أن يتصوّر والاس انّه قد سرق منه هذه الأفكار وأخذ يرسلها إلى المجمع، ولذا كان دارون يُشهد جماعة من أتباعه وأصدقائه على ما يتوصّل إليه دائماً، ومن جهة

أُخرى كان ما توصّل إليه والاس يدعم ويؤيّد نظريّات دارون.

وأخيراً وفي الرابع والعشرين من عام ١٨٥٩ انتشر كتاب «أصل الأنواع» الّذي عُرف بإسم دارون، وقد كان الطلب عليه كثيراً حتى انّه نفدت جميع نسخ هذا الكتاب البالغة ألفاً ومائتان وخمسين نسخة في اليوم الأوّل لعرض الكتاب، وترجم إلى جميع لغات العالم خلال شهر واحد، فإنّ دارون مع انّه لم يتطرّق في الكتاب إلى ذرّية الانسان وكيفيّة خلقه لكن الكنيسة فهمت من كلامه أنّه يقرن الإنسان بسائر الحيوانات والقردة، ممّا صار ذلك سبباً في السخط عليه، وقد شُكّلت آنذاك جلسات للبحث والمناقشة، اشترك في إحدى تلك الجلسات أحد أتباع دارون باسم ـ هكسلي ـ حيث دار النقاش معه ومع قسيس.

قال القسيس: إذا كانت نظريّة دارون صحيحة وانّ الانسان من ذرّية القردة فما معنى خلق الله للانسان؟ إذن نظريّة دارون خاطئة، ثم توجّه إلى الحضور ـ وكانت الجلسة في مجمع البريطانيّين ـ وقال موجّهاً الخطاب لهكسلي: قل لنا هل كانت جدّتك أم جدّك قرداً؟ فقال هكسلي: إنّ الانسان لا ينبغي له أن يخجل من كون جدّه أو جدّته قرداً.

ويقال: إنّ قسّيساً جاء في الدرس للتلاميذ بجملة من الأدلّة والشواهد على انّ الانسان من ذرّية آدم وحوّاء كما جاء ذلك في الإنجيل، فقام أحد التلامذة وقال: عفواً، إنّ أبي يقول: نحن من ذرّية القردة لا من ذرّية آدم وحوّاء، فقال القسّيس بكلّ هدوء: يا عزيزي، إنّ بحثنا كلّي وعام بالنسبة إلى خلق الانسان، ولا علاقة لبحثنا بعائلتكم بالخصوص، ولعلّ الحقّ مع أبيك.

وقد أيّد دارون لامارك في نظريّة التكيّف البيئوي، فقال: إنّ الظروف البيئية تؤثّر على الكائنات الحيّة وتغيّر من هيئتها تغييراً تدريجيّاً دائمياً ينتقل إلى ذرّية تلك الكائنات، وفي نهاية كلامه يقول: «إنّ جميع الكائنات الحيّة من

حيوانات ونباتات هي في رأيي مشتقّة من اربع أو خمس حيوانات،والنباتات كذلك، والشبه الشديد بين الحيوانات والنباتات دعاني لأخطو خطوة أُخرى حيث إنّي أتصوّر انّ منشأ الخلق في جميع النباتات والحيوانات واحد».

ثم إنّ دارون ومن أجل إثبات ما يعتقده جاء بأدلّة كثيرة على مدّعاه من قبيل جمعه لفسائل الكائنات الحيّة المختلفة في أدوار مختلفة من حياتها وضمّها إلى بعض، ومن قبيل التحوّلات الّتي تحدث للجنين سواء كان إنساناً أو حيواناً وقياسها إلى سائر الكائنات الحيّة، وغير ذلك.

ثم إنّ المعارضة لدارون لم تكن منحصرة بعلماء الدين، بل كانت هناك جبهة أخرى تضمّ علماء الطبيعة الّذين وجّهوا النقود والاعتراضات الكثيرة لنظريّات دارون، ومع ذلك كلّه كان دارون يدافع وبصلابة وإيمان راسخ بما يقول ويستدلّ على ذلك، وكان يجيب عن تلكم الاعتراضات لإعتقاده صحّة نظريّاته،وعندما يكون جوابه ضعيفاً وغير مقنع ينسب ذلك الضعف إلى عدم تمامية الأدلّة في ذلك المجال.

ثم إنّه اعترض على نظريّة التطوّر لدارون بإعتراضين:

الاعتراضِ الأوّل: انّه إن كانت سلسلة التطوّر ـ التي بدأت من خليّة في الكائن الحيّ وحتى بلوغها الكمال المتجلّي في الانسان ـ صحيحة، فلماذا لم تتكامل الحيوانات ذات الخليّة الواحدة والضعيفة؟

وقد أجاب عنه دارون: بأنّه ليس من اللازم أن تتطوّر جميع الكائنات الحيّة، إذ لعلّ كائناً حيّاً ليس بحاجة إلى ذلك التطوّر بحيث كان يعيش في ظلّ ظروف بيئية لم تدع الحاجة إلى تغيير هيئته ولكن مع ذلك فهذا الكائن وطبقاً لنظريّة التنازع في البقاء أخذ في سيره التكاملي حتى وصل إلى ما نراه اليوم.

الاعتراض الثاني: انّه لماذا لم نشاهد حدّاً متوسّطاً بين الأنواع المتطوّرة أو بين الانسان والقرد؟

وأجاب عنه قائلاً: بأنّ الزمن الذي تعيش فيه الأنواع كحدٍّ متوسّط قصير جداً بالنسبة إلى الزمن الذي تكون فيه الكائنات الحيّة نوعاً جديداً.

ثم إنّ دارون وفي سنة ١٨٧١ نفى في كتابيه «أصل الانسان» و«العواطف في الانسان» ـ المنتشرين في العام المذكور ـ جميع الاختلافات الفاحشة التي تتصوّر بين الانسان والحيوان، وحاول إثبات جميع الخصائص الجسميّة والنفسيّة بين الانسان والحيوان عدا حالة التطوّر المفقودة في الكائنات والحيوانات الناقصة. فالاشتراك بينهما ثابت حتى في تركيبة الدماغ والفطنة التي هي أفضل ظاهرة طبيعية لدى الانسان، فالدماغ لدى الانسان هو عين الدماغ لدى القرد لكن من النوع الممتاز المتكامل، وعلى أيّ حال، فأوجه الاشتراك بين الانسان والقرد كثيرة عدا ما يشاهد من الاختلاف اليسير بينهما في كيفية القيام والصورة، وقد اختبرت صفات القرد النفسية من قبيل التصوّر والوهم والخيال فثبت وجودها في القرد بشكل ناقص، بل انّ الصفات المعنوية مثل الصداقة والحبّ والإثرة والأحاسيس والعواطف أيضاً موجودة في بعض أنواع القردة، وعليه فلا دليل يجعل الانسان مستثنى من نظام الطبيعة المتكامل، إذن نحن نشترك مع القردة في الأجداد لأنّهم إخوتنا وأخواتنا فنشترك معهم في الأجداد.

إنّ دارون وبعد كتابه «أصل الانسان» الّذي صار سبباً في سخط قسيسي الكنيسة حتى انّهم حكموه بالإلحاد والكفر ومهدوريّة الدم، ومع ذلك بقي دارون إلى أواخر عمره معترفاً بوجود الصانع، ومعتقداً بأنّ منشأ الاختيار الطبيعي قوّة ما فوق الطبيعة، ويعتقد بأنّ لغز الخلق والايجاد لغز لا ينحل وإلى الأبد.

وأمّا العلم الحديث فماذا يقول في جميع ذلك؟ بعد سنة من وفاة دارون اكتشف العالم البلجيكي «وانبندن» كيفية إنجاب المثل في الحيوانات، وقد فتح

هذا الاكتشاف مرحلة جديدة في علم الحياة، فأثبت بأنّ عملية إنجاب المثل قائمة على اختلاط نطفتي الرجل والمرأة المسمّاة بـ «اسبرماتوزوئيد ـ واوول»، فإنّ هاتين النطفتين متشكّلتان من خليّة واحدة، وبعد التركيب والامتزاج والتكاثر يتكوّن منهما إنسان أو موجود آخر، فالجنين تابع للأب والأمّ فإن انتقلت بسبب العامل الوراثي صفات الأبوين إليه فلا تنتقل إلّا عن طريق هاتين الخليّتين، وقد اعتقد لامارك وداروِن بأنّ جميع ما يحدث في الكائنات الحيّة من تغييرات ـ سواء كانت بسبب الظروف البيئية أو بسبب التربية والتعليم أو أيّ سبب آخر ـ تنتقل بعينها عن طريق الإرث إلى الذريّة، لكنّ العلم الحديث أنكر ذلك وأثبت بأنّ الصفات كسبيّة ولا سبيل في انتقالها عن طريق الإرث أصلاً، وقد أُقيمت تجارب عديدة لإثبات ذلك، فبالنسبة إلى قطع العضو أُقيمت تجارب كثيرة بأن قطعت أذناب ٢٢ جيل من الفئران أي ما يعادل ١٩٥٢ فأرة، فلاحظوا أنّ آخر فأرة ولدت وذنبها كامل، ثم رأوا انّ المسلمين يختنون أولادهم الذكور لقرون متوالية ومع ذلك لم يولد إنسان وهو مختون عادة، وأوضح من ذلك إزالة بكورة الإناث المقرونة بإزالة الغشاء التي كانت منذ زمن آدم وإلى يومنا فإنّه لم تولد أُنثى وقد أُزيلت بكارتها، إذن قطع العضو لا يمكن انتقاله بالإرث، وأما الأمراض فهي لا تنتقل بالإرث أيضاً، فقد أقاموا التجربة على إناث الأرانب الحاملة فأعطوها محلول النفثالين مع نصف غرام من السمن، فأثّر على عيني الأرنب، فلمّا ولدت إناث الأرانب كانت ذرّيتها الأُولى مصابة بأعينها، ولكن الذرّية الثانية والثالثة ولدت صحيحة من دون أن يؤثّر فيها ذلك المحلول. فاستنتجوا بأنّ الأمراض لا تنتقل عن طريق الوراثة.

وأمّا البيئة التي تؤثّر على الهيئة الظاهريّة للحيوانات وتُوجد فيها بعض التغييرات، فقد أقام العالم «سومر» في عام ١٩١٥ التجربة على فئتين من

الأرانب، حيث وضع الفئة الأُولى منها في غرفة بلغت درجة الحرارة فيها ٢٢ درجة مئويّة، والفئة الثانية في غرفة أُخرى تبلغ درجة الحرارة فيها صفراً مئوياً، فأخذ في تربيتها لمدّة ستّة أشهر فرأى الذريّة الّتي كانت في الغرفة الحارّة تولد وهي أطول أرجلاً واذناباً من الّتي كانت في الغرفة الأُخرى، ولما جعل ظروفها البيئيّة متساوية من حيث الحرارة والبرودة رأى انّ تساوي الظروف لم يؤثّر في ذرّيتهما شيئاً.

وأمّا التربية والتعليم فهل ينتقلان بالوراثة أم لا ؟ فقد اختلف في ذلك، حيث قام العالم الروسي المعروف «پاولوف» التجربة على مجموعة من الفئران بأن كان يدقّ الجرس الكهربائي فتذهب الفئران إلى مكان غذائها وقد تكررت هذه التجربة على الفئران ثلاثمائة مرّة، فكانت بمجرّد سماعها الجرس تأتي لمكان غذائها، وقد تكرّرت التجربة على ذريّتها مائة مرّة حتى تعلّمت، وعلى ذريّة ذريّتها ثلاثين مرّة، وهكذا إلى أن بلغت التجربة على الذراري المتعاقبة خمس مرات، فاستنتج بأنّ التكرار يؤدّي إلى العادة حتى أنّنا لو كرّرنا ذلك لصار عادة مألوفة تنتقل عن طريق الوراثة إلى الذراري اللاحقة.

وأقام «ماك دوبين» عام ١٩٤٢ التجربة على مجموعة من الفئران فعلّمها ولمرّات عديدة العثور على غذائها الّذي وضعه في طرق ملتوية، فأخذت تذهب إلى طعامها من أقصر الطرق ولكن بعد مدّة، وهكذا بالنسبة إلى ذرّيتها فقد صرفت وقتاً مشابهاً لما صرفه الآباء في تعلّم أقصر الطرق.

لذا فالتربية والتعليم لم يثبت إلى الآن بشكل قاطع انتقالهما عن طريق الوراثة.

نعم، المسلّم هو عدم انتقال الصفات الناشئة عن قطع العضو، واستعماله أو عدم استعماله، والبيئة والأمراض عن طريق الوراثة، وعليه فتنهدم أُسس

نظريتي دارون ولامارك لقيامهما على انتقال الصفات الاكتسابية، وقد ثبت خلاف ذلك.

وقد أثبت علم البايلوجيا انّ النطفة فيها قابليّة نقل جميع الصفات حتى النفسيّة منها إلى الجنين، بل حتى لو لم تنتقل تلك الصفات فإنّه لا يدلّ على انعدامها وزوالها بالمرّة، بل تبقى تلك الصفات مستورة قد تظهر في الذراري في المستقبل.

وأمّا بالنسبة إلى الاختيار الطبيعي الّذي يكون بواسطة الانسان فقد أقام «مندل» التجربة على مجموعة من الفئران البيضاء اللون وأُخرى رماديّة اللون فاضطرّها إلى التزاوج فخرجت الفئران رماديّة اللون جميعاً، فيقال للمتّصفة باللون الرمادي الصفة الغالبة وللأُخرى الصفة المغلوبة، ثمّ اضطرّ ذرّيتها للتزاوج فيخرج أربعة فئران اثنان لونهما مزدوج، وواحد لونه رماديّ، والرابع أبيض اللون، أمّا الفئران البيضاء اللون فإنّها بتزاوجها لا تلد إلّا فئران بيضاء، والفئران الرمادية اللون لا تلد ـ وإلى الأبد ـ إلّا فئران رماديّة، وأمّا الفئران المزدوجة فليست كذلك فهي لا تلد إلّا اثنان مزدوجة اللون وثالثة لونها رماديّ ورابعة بيضاء.

ويستنتج من ذلك انّ جميع الصفات الوراثية يمكن اكتشافها طبقاً لمعادلة معقدّة، وأمّا الاختيار الطبيعي فلا علاقة ولا دور له في ذلك، لذا ينهدم الأساس الآخر لنظريّة دارون من الناحية العلمية.

ثم إنّ التغيير في جميع أنواع الكائنات الحيّة حاصل في كلّ زمان ومكان، وذلك انّ جميع الصفات المنعكسة إثر التغيّر في الكائنات الحيّة ـ الحيوانات والنباتات ـ تكون من النوع المغلوب في الغالب، بحيث لو لم يربّى النوع منها بصورة مستقلّة لفنى بالتدريج.

وإن رُبّي بصورة مستقلّة أوجد نوعاً جديداً، كما حدث ذلك في استراليا عام ١٨٢٨ لرأسين من الغنم حيث فصلهما الراعي عن سائر الأغنام فأوجدا نوعاً يباع الآن صوفه بأعلى القيم.

بقي سؤال في البين، وهو: انّ هذه النطفة إذا كان لها ذلك الدور المهمّ في إيجاد نوع جديد، هل يمكن للانسان أن يتصرّف فيها؟

والجواب: نعم، يمكن ذلك، لكن لم يكتشف إلى الآن السبب المؤثّر والظاهرة المعلولة لذلك.

ثم انّ لامارك يعتقد انّ الفأرة العمياء إنّما صارت عمياء لأنّها كانت في الغار مدّة من الزمن وهي في غنى عن استعمال عينيها، ولذا صارت وبالتدريج عمياء، وأمّا دارون فيقول: إنّ هذه الفأرة الّتي نراها عمياء كانت في الأصل من النوع الأعمى إلّا أنّها ومن أجل نقص هذه الحاسّة وعلى إثر التنازع في البقاء مع أفراد نوعها انقرضت إلّا انّ الاختيار الطبيعي صار باعثاً لأن يعيش الفأر الأعمى في الظلام والضياء على السواء.

وهكذا بالنسبة إلى بعض الطيور الّتي يوجد في قدمها غشاء يساعدها على السباحة، فالطيور الّتي لا تستفيد من هذا الغشاء انقرضت، والأُخرى الّتي لا غشاء في قدميها وكانت تعيش في نفس الظروف التي تجعلها بأمسّ الحاجة إلى الغشاء تأخذ بالانقراض التدريجي.

وأمّا بالنسبة إلى التناسب العجيب الموجود بين الكائنات والبيئة وبين الكائنات وأعضائها آخذاً من أضعف الموجودات إلى أكملها فهو مورد إقرار واعتراف جميع علماء الطبيعة، خصوصاً لامارك فقد أعطاها أفضل الحلول، ولو أجازه العلم الحديث بانتقال الصفات الاكتسابية عن طريق الوراثة.

يقول الدكتور الفرنسي والأخصّائي في علم التشريح منتقداً القائل بأنّ

التغيّر يحصل بدون هدف ولا علّة خاصّة ومن دون ادنـى عـلاقة بـالبيئة: «إنّ تصوّر وقوع التغيير من دون هدف معيّن بحيث تكون نتيجة التعادل والتـناسب الموجود في الكائنات أمر بعيد عن الحقيقة والصواب».



(٢)

التوحيد ومسألة الشرور

التوحيد ومسألة الشرور

ـ ١ ـ

ذكرنا في بحث التوحيد انّ هناك جملة من المسائل ـ التي تتعلّق في نظرنا بالتوحيد ـ لابدّ من طرحها على بساط البحث ، أحد تلك المسائل مسألة التطوّر وقد تقدّم الكلام فيها ، وذكرنا بأنّ دليل الإلهيّين الذي استدلّوا به عن طريق النظم إنّما يكون تامّاً إذا كانت جميع المخلوقات دفعيّة الوجود ، بينما يمكن توجيه نظام الخلق ـ خصوصاً في الكائنات الحيّة الّتي وقعت كثيراً في طريق استدلال الإلهيّين ـ بهذه النواميس الساذجة والطبيعة العمياء ، من دون حاجة إلى افتراض وجود مدبّر للعالم .

* * *

الشرور في العالم

البحث الأهمّ من البحث المتقدّم وأقدم منه وأعمّ هو بحث الشرور وفقدان النظم في العالم ، يقول المستدلّ : إنّكم كما تذكرون أدلّة تثبت وجود النظم في العالم وتعتبرون ذلك دليلاً على وجود الصانع العالم المدبّر الحكيم ، كذلك يمكن ذكر أدلّة تثبت عكس ذلك ، فالمستدلّ على وجود الصانع يغضّ النظر عن الأدلّة الّتي تثبت العكس ، لأنّ الانسان لو نظر إلى هذه الأدلّة يضطرّ إلى التوقّف وعدم الحكم بوجود الصانع ، وتبقى حينئذ هذه المسألة أمراً مجهولاً ، لأنّ القول بوجود

صانع عالم مدبّر ينافي وجود مثل هذه الشرور والقبائح كما يدّعي الإلهيّون ذلك.

إنّ كلّ إنسان حتى الإلهيّين وأتباع الأديان السماويّة لا يرتضون هذه الشرور الموجودة في العالم ويطالبون بتغيير الوضع الراهن إمّا بالعمل أو بالدعاء، والذي يمنع الكثير من الاعتراض على تلك الشرور واعتبار الله المسؤول الوحيد عنها هو الدين أو الحياء، فيلقون بتبعات هذه الشرور على الدهر والدنيا مع انّ الدهر والدنيا لا ذنب لهما.

انّ في الدنيا شروراً ومصائباً جمّة كالموت والمرض وما شابههما، فلماذا لابدّ من الموت؟ فإن كانت هناك حياة فلماذا يكون إلى جنبها الموت؟ وإذا كان هناك وجود فلماذا إلى جنبه العدم؟ وإذا كان شباب فلماذا يكون المشيب والهرم؟ ولماذا يوجد الفقر والظلم والجور والجهل و... ؟

ولماذا توجد الزلازل التي تدمّر المدن وتقضي على أُناس أبرياء، ولماذا لا يرحم الوباء الصغير والكبير عندما يهجم دفعة واحدة؟

وبشكل عامّ لا يوجد غذاء كافٍ في العالم لهذا الخلق الكثير، فلماذا خُلق هذا الخلق الكثير مع عدم وجود غذاء كافي؟ فإنّ عدم وجود غذاء بمقدار كافٍ صار سبباً في الوحشية والتنازع من أجل البقاء، فأخذت الحيوانات يقتل بعضها بعضاً لقلّة الغذاء، ولو كان الغذاء بالمقدار الكافي لما ضرّ تكاثر الخلق.

هذا الاشكال معروف جدّاً ويمكن أن يضاف عليه الكثير، وقد قيل فيه منذ القديم وحتى اليوم شعراً وأدباً جدّاً وهزلاً.

ثم إنّ هذا الاشكال طرح بأشكال وأنحاء مختلفة، وقد اعتبر الأُوربيّون هذا الاشكال ـ حسب ما رأينا ذلك منهم في كلّ موضع من لكلامهم ـ من الاشكالات المعضلة الّتي لا حلّ لها.

وقد بحث الفلاسفة الاسلاميّون ذلك في الإلهيات تحت عنوان «الخير والشر» وحاولوا الاجابة عن هذا الاشكال من خلال جهات عديدة نحاول التعرض لها فيما بعد.

* * *

الثنويّة وشبهة الشرور

أحاول تارة الاجابة عن الاشكال من خلال التعرّض لشبهة الثنوية، ومنشأ هذه الشبهة يتشكّل من شطرين: شطر منه فلسفي، والشطر الآخر ديني، ولهذه الشبهة جذور تاريخيّة في إيران القديمة، وتقريرها هو أن يقال: إنّ الأشياء في العالم على نحوين، بعضها خير محض وتنتهي إلى حقيقة هي الفاعل والمبدأ لذلك الخير، والبعض الآخر شرور ولها منشأ آخر غير منشأ الخير، فللعالم مبدءان: مبدأ الخير، ويعّبر عنه بالفارسيّة بـ«يزدان»، ومبدأ الشر، ويعبّر عنه بـ «أهريمن»[1].

فالمبدأ الأوّل ـ مبدأ الخير ـ مبرّأ ومنزّه من كلّ نقص وشر، وهو الذي يعود إليه الخير كلّه، ولا سبيل للشرور إليه لعدم كونه منشأ لها.

والمبدأ الثاني هو مبدأ الشرور جميعاً وإليه تعود.

* * *

---

(١) حاول الزرادشتية إنكار كون هذين مبدأين مستقلّين، بل هما مبدأ واحد لأن هريمن هو كالشيطان عند المسلمين وهو من مخلوقات يزدان ـ الله ـ، لكن قيل: إنّ هذا صرف توجيه، والحقّ انّهم ـ الثنوية أو المجوس ـ أرادوا ذكر مبدأين للأشياء على نحو الاستقلال.

وعلى كلّ حال فالفلاسفة ذكروا ذلك على أساس انّ هذين مبدأين مستقلّين وذكروا أنّ ذلك هو ما يعتقده المجوس أو الثنويّة.

الشرور من زاوية العدل الإلهي

التقرير الآخر لهذا الاشكال: هو أنّ الشرور وعدم وجود النظم في العالم امّا تنبىء عن عدم كون الخالق عالماً وحكيماً وأن كلّ ما يقع في العالم هو عن طريق الصدفة وعن مبدءٍ غير ذي شعور، أو تنبىء عن وجود خالق عالم لكن غير عادل، لمنافاة الشرور والظلم للعدل، فهو إمّا يفعل عن جهل فلا يكون لمبدأ العالم شعوراً، أو يعلم ويفعل فيكون غير عادلاً، فكيف يمكن إثبات وجود مبدءٍ للعالم ليس بعادل؟ فتراهم قد بيّنوا الاشكال من زاوية العدل، فللبحث عدّة جوانب:

الجانب الأوّل: في معرفة حقيقة الشرور، وأنه ما هو منشأ الشرور في العالم؟

الجانب الثاني: عدم إمكان التفكيك بين الخير والشر، فهل يمكن التفكيك بينهما؟ وانّه لماذا لما خلق الخير خلق الشرّ معه؟ أو أنّه لا خير في العالم ولا شرّ، أو أنّه لو كان في العالم خيراً يكون بالضرورة ـ بمعنى عدم الانفكاك ـ الشرّ إلى جنبه؟

الجانب الثالث: انّه بحث هذه المسألة غير الفلاسفة أيضاً من العلماء، وهو انّ ما يتصوّره الانسان انّه شرّ ويسمّيه شرّاً ليس هو من الشرور قطعاً، فما يقال بأنّه شرّ هو منشأ الخير في الدنيا، وهذا غير قضيّة تلازم الخير والشر وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، بل كلّ ذلك له فلسفته الخاصّة، فإنّه يترتّب على المصائب فوائد، وعلى الصعوبات والمشاكل فوائد، وعلى الموت والشيخوخة فوائد، فدخل البعض البحث من زاوية توجيه هذه الشرور وتبديلها إلى فوائد.

وقد يجيب الانسان المتديّن غالباً عن هذا السؤال، انّه لماذا وجدت جميع هذه الشرور والأمراض وغيرها، ولماذا صار هذا الشيء بهذا الشكل ولم يكن

بذاك الشكل ؟ يقول : توجد قطعاً مصلحة في كلّ ذلك ، وانّ الله يعلم المصلحة في الفقر والجهل والمرض والموت فيخلقها ، وهذا الجواب إجمالي لا يقتنع بـه إلّا المؤمن ، أي الّذي يكون اعتقاده بنظام العالم قويّاً إلى حدّ يوجّه ما يشاهد أحياناً انّه خلاف النظم بذلك ، ولا يكون هذا الجواب مقنعاً لغير المؤمن .

إنّ كلّ إنسان عندما يقف على عظمة الخالق وحكمته وعلمه وعدله فـي غالب الأُمور يحاول توجيه ما يراه نقصاً وعـيباً فـي النـظم والخـلق بـذلك ولا يعترض عليه ، بل يقول : أنا لا أفهم ذلك ، فإنّ لذلك سرّ قطعاً ، وهذا الكلام ليس ساقطاً عن الاعتبار تماماً ، وأنّه ما معنى قولك : الله أعلم ؟ كلّا ، انّ ذلك تامّ أيضاً لكن بشرط أن يكون إيمان ذلك الانسان قويّاً جدّاً بحيث إذا رأى خللاً في بعض مواضع الخلق يقول : لا اعلم سرّ ذلك ، فيكون نظير من يقف على مصنع في غاية الدقّة والتطوّر ، عندما يرى في المصنع أُموراً يعتقد ضرورة عدم وجودها يخطّىء نفسه ، ويقول : إنّه لا يمكن لشخص أوجد هذا المصنع بهذه الدقّة والعظمة لم يكن يدرك أن هذا الشيء لا فائدة فيه ، بل انّ هناك سرّاً لم أفهمه ، ولكن هذا الجواب لا يقنع من لم يصل إلى ذلك الحدّ لأنّه جواب إجمالي عام ، بل لابدّ من تفصيل أكثر لهذا الجواب .



حقيقة الشرور

هذا هو الجانب الأوّل الّذي تقدّم ذكره ، وتفصيل الكلام فيه :

إنّ للفلاسفة كلاماً قد يبدو للوهلة الأُولى انّه كـلام سـخيف ، لكـنّه عـند التأمّل كلام جيّد ، قالوا : إنّ الشرور كلّها عدم أو تعود إلى العـدم ، وانّ الوجـود للخير فقط ، فليس في العالم إلّا الخير ، فلا يقال حينئذٍ ما قيل من انّه لما خـلق

الخير لماذا خلق معه الشرّ لأنّ الشرّ عدماً، فالموت ليس شيئاً غير فقدان الحياة وزهوق الروح، فلا يكون خالق الحياة غير خالق الموت، غاية الأمر قد تكون تلك الحياة محدودة بحدّ لابدّ أن تنتهي إليه وانّه لا شيء وراء ذلك الحدّ يكون حينئذٍ عدماً، وهذا نظير الخطّ الّذي يكون طوله متراً فإنّه إذا وضعنا إلى جنبه خطّاً آخر طوله مترين يكون الخطّ الأوّل ناقصاً بمقدار متر واحد، ولكن هذا المتر لم يرسم بعد لا أنّ عدمه لم يرسم.

فكلّما تراه شرّاً عندما تتأمّل فيه تجده إمّا عدماً أووجوداً، ولكن لا من جهة كونه وجوداً قبيح وشرّ، بل من جهة انّه صار منشأً للفقدان، فالعمى مثلاً شرّ، ونفس العمى فقدان للبصر، وأمّا منشأ ذلك العمى فهو وجود، كما لو ضُرب شخص على عينه فعميت عينه فإنّ ذلك ظلم والظلم قبيح، فلماذا صار الظلم قبيحاً، فالسكّين مثلاً عندما تكون قاتلة ـ وهذه صفة قبيحة فيها ـ إنّما صار عملها هذا وعمل اليد وإرادة الانسان كلّه قبيحاً، لأنّ ذلك يؤدّي إلى العدم والفقدان، لا أنّ نفس عمل يد القائل وعمل السكّين وإرادة الانسان قبيح، بل كلّ ذلك قبيح لأجل انّه يجرّ إلى العدم.

وكلّ شيء يكون له علاقة بالاعدام ـ الّتي هي نظير الجهل والاعتداء والظلم ـ يكون قبيحاً بحكم علاقته بالأعدام، فيكون شرّاً بالعرض لا بالذات والأصالة.

وقد فهم البعض من هذا الكلام بأنّنا عندما نقول: الشرّ عدم، أو الفقر شرّ، معنى ذلك هو أنّ الفقر غير موجود، أو عندما نقول: العقرب شرّ أي عدم وهو غير موجود. كلّا، إنّ الفلاسفة لم يريدوا من كونه عدماً عدم وجوده بالمرّة لتكون النتيجة: انّه لا وجود للفقر ولا وجود للعقرب، إنّما الكلام في انّ الشرور الموجودة في العالم إمّا هي بذاتها شرور أو هي وجود ولكن بحكم علاقتها

بالشرور تتّصف بالشر.

قد يقول قائل: هل تقولون بأنّ العمى عدم؟ نقول: نعم، فيقول: ما الفرق بين قولكم، زيد أعمى وبين قولكم العمى عدم، فكأنكم قلتم: زيد عدم، وهذا نظير قولكم تارة: زيد غني، وأُخرى: زيد فقير، وانّ المال عدم، فإنّ ذلك من باب واحد، إذن ما الفرق بين قولكم: فلان أعمى، وانّ العمى عدم، وبين قولكم انّه ليس بأعمى؟

إن بين هاتين القضيتين فرقاً، وهذه مغالطة، لأنّنا عندما نقول: فلان أعمى، أي أنّه متّصف بهذا العدم، وفلان ليس بأعمى أي ليس بمتّصف بالعدم، فهؤلاء الفلاسفة عندما يقولون: إنّ هذه الأُمور عدم، معنى ذلك: أنّ لهذه الأعدام منشأ انتزاع، فهي وإن كانت أعداماً إلّا أنّ لمنشأ انتزاعها وجود قطعاً، فإنّه عندما يحدّ وجود شيء بحدّ يكون لذلك الحدّ ـ بحكم علاقته بالمحدود ـ نوع من الاعتبار والوجود، فكأنّ ذلك الوجود وجود اعتباري، ولا أعتقد انّ أحداً يشكل على انّ منشأ جميع شرور العالم هو العدم، أي انتزاع تلك الشرور من العدم، وهذا البيان وإن كان ناقصاً لكن يمكن إتمامه من خلال البحث والتأمّل، إلّا أنّ نفس الفكرة بحدّ ذاتها تامّة.

دفع شبهة الثنويّة

وبما ذكرنا ظهر وجه اندفاع شبهة الثنويّة القائلة بوجود مبدأين في العالم، مبدأ الخير ومبدأ الشرّ، فقد ظهر أن الشرّ عدم، والعدم لا شيء لأنّه لا فعل، ولو سلّمنا قول الثنويّة، وقلنا بالتباين الذاتي بين الخير والشرّ، فلا يكون منشأ الخير منشأً للشرّ ولا العكس، فنقول حينئذٍ: إنّ هذه الشرور والأعدام لها حقيقة في قبال الخير الّذي هو وجود محض لنقول بأنّ لتلك الوجودات فاعل ولتلك

الأعدام فاعل آخر، بل يكفي فاعل الوجودات المحضة في إيجاد تلك الأعدام لكن وجوداً اعتبارياً، كالنور والظلّ، فالنور وجود والظلّ أيضاً له وجود لكن بالعرض، وليس هذا الظلّ إلّا فقدان النور لا نفس النور، ولا حاجة للبحث عن منشأ ذلك الظلّ، لأنّ الشمس لما تعطي النور يتولّد من ذلك النور إذا يسلّط على نقطة معيّنة الظلّ، فالشمس هي منشأ ذلك الظلّ، والعالم قائم على أساس النور والظلام، فالظلام هو العدم، فلا حاجة في البحث عن منشأ الظلام والشرور.

إلى هنّا تندفع شبهة الثنويّة، لكن لا يندفع بذلك إشكال العدل والحكمة وغيرهما.

لو قال قائل: لو سلّمنا عدم كون مبدأ العالم اثنان بل هو واحد، لكن نقول: لو كان مبدأ العالم واحداً ـ الّذي عبّرتم عنه بأنّه حكيم وعادل ـ فلماذا خلق العالم بهذا الشكل المليء بالظلام؟ أفلم يستطع خلق العالم بنحو يكون نوراً محضاً؟ فإنّ هذا الظلام وتلك الشرور هي بمثابة الفراغ في العالم، لماذا لم يملأ ذلك الفراغ؟ وهذا إشكال أعمق من شبهة الثنويّة، فإنّ الاشكال هنا على أساس العدل والحكمة الإلهية وانّه لما ذا لم يملأ تلك الفراغات؟ لأنّ شبهة الثنويّة يمكن دفعها بإرجاع الشرور إلى الأعدام، امّا هذا الاشكال فيتفرّع على البحث فيه مسألتان:

المسألة الأُولى: عدم إمكان التفكيك بين النور والظلام والخير والشرّ، وهذا نظام عامّ وكلّي في العالم، أي انّه إن كان في الدنيا حياة فإلى جنبها يوجد الموت، وإذا وجد الفقر فإلى جنبه الغنى، أو توجد قوّة فإلى جنبها ضعف، أو مرض فإلى جنبه صحّة، أو رضا فإلى جنبه سخط، وجميع هذه الأُمور لا ينفكّ بعضها عن بعض.

المسألة الثانية: هي عبارة عن فلسفة هذه الأمور ـ الشرور ـ

وفوائدها، لأنّنا نعتبرها شرّ مطلق ولو اضطررنا إلى القول بضرورة وجودها، لأنّه إن وجد الخير فلابدّ من أن يكون الشرّ إلى جانبه، فهو لازم لا ينفكّ عن الخير، فإنّه لابدّ من وجود هذه الشرور لأن تكون منشأً لكون الخير خيراً، فإنّه لولاها لم يكن الخير، فهي إذن منشأ للخير الكثير.

عدم إمكان التفكيك بين الخير والشرّ

هذه هي المسألة الأُولى، وطرحها تامّ، فإنّه لا يمكن التفكيك بين الخير والشرّ، لأنّ العالم الّذي نعيش فيه هو عالم المادّة، عالم الحركة والتغيّر والتحوّل، عالم التضاد والتزاحم (تزاحم العلل مع بعضها)، وجميع هذه الخصوصيّات هي لوازم ذاتيّة لهذا العالم لا لازم ذاتي للوجود، فإنّ هذا العالم يمكن أن يكون عالماً لا حركة فيه، وأن يكون نوراً محضاً لا ظلمة فيه[1].

إنّ الوجود هو إفاضة من المبدأ الأوّل، وهذا الوجود وبحكم طبيعة العلّية والمعلولية يتنزّل مرتبة فأُخرى[2]، حتى يصل إلى أضعف مرتبة من الوجود إلى حدّ تكون ممزوجة بالعدم، فهي آخر مرتبة نوريّة في قوس النزول، غاية الأمر انّ العالم هو عالم الكمال والتكامل، فالوجود في هذا العالم نحو التكامل المستمرّ الّذي يملأ فراغ الأعدام ويعود في حركته إلى قوس الصعود والوجود الأوّل ﴿**إنّا لله وَإنّا إليه راجِعُونَ**﴾[3].

ذكرنا ذلك[4] من أجل أن لا يتصوّر أحد انّ ما ذكرنا هو من لوازم الوجود، كلّا، إنّ من لوازم الوجود هو الاطلاق واللّامحدوديّة، فالوجود في ذاته يطرد

---

(١) كما أنّه توجد مثل هذه العوالم، ويعتقد الإلهيون بذلك أيضاً.

(٢) من لوازم العلّية تأخّر المعلول عن العلّة تأخّراً وجوديّاً.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) أي انّ الوجود والعدم في هذا العالم متلازمان، وانّ هناك عوالماً ليس الأمر فيها كذلك.

العدم، ولكن الوجود في مراتبه النزوليّة ـ الذي من لوازمه العلّية والمعلولية ـ هو انّه ملازم للعدم.

إنّ من لوازم كلّ معلوليّة هو كون كلّ مرتبة متأخّرة أنقص من سابقتها، وهذا النقصان طريق إلى العدم، فالوجود يتنزّل من مرتبة إلى أُخرى أكثر نقصاناً إلى أن يصل إلى عالم الدنيا التي يقال لها «المادّة»، والمادّة عبارة عن القوّة المحضة، وهذه القوّة هي أساس الحركة، والحركة من اللوازم الذاتية للعالم، فإنّ هذا العالم اُوجد متحركاً، أي انّ قوامه التدرّج، كما انّ قوامه ولازمه التغيّر والزمان، وهكذا التأثّر والتأثير فإنّهما من لوازم هذا العالم الذاتيّة، أي أنّ المادّة خلقت قابلة للتأثّر والتأثير وأمّا مالا يتأثّر فهو في عالم غير هذا العالم وفي مرتبة وجودية اُخرى.

قيام العالم على أساس القانون العامّ

المسألة الثانية: هي اننّا بحكم مشاهدتنا لما يجري في العالم نجد انّ هذا العالم قائم على أساس القانون العام لا القانون الجزئي، وهذا ما يعلمه الجميع، فإنّ حياتنا تابعة لقانون عامّ في هذا العالم وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالسنّة، فالله تعالى لا يدير الدنيا على أساس الإرادات الشخصيّة، بل يديره على أساس قانون كلّي وعامّ، فإنّه يستحيل أن يدير العالم طبقاً لمشتهيات وإرادات الفرد الخاصّة، لأنّ إرادة الانسان تتبدّل من اَنٍ إلى اَخر لتأثّرها بالأسباب والمؤثّرات الخارجية، وأمّا إرادة الله تعالى فهي عين ذاته، لأنّه يستحيل أن يكون الشيء على خلافها، فإنّ ما يتناسب مع مقام القدس والعزّة الإلهيّة هو إدارته للعالم على أساس الارادة العامّة والقانون الكلّي والسنّة الكونية، وقد علمنا أنّ من اللوازم الطبيعية والذاتية في هذا العالم هو التأثير والتأثّر للعلل في معلولاتها.

إذا علمنا ذلك ينفتح أمامنا طريق الجواب عن :

تغلّب الخير على الشرّ في نظام العالم :

لما كان الخير لا ينفكّ عن الشرّ فهل ـ من حيث الحكمة الإلهية ـ يكون الشرّ أكثر أم الخير ؟ فإذا نزلت الأمطار بشكل يتناسب مع الفصل الموجود نقول : هذه السنة سنة جيّدة لأنّ الأشجار تُينع بالثمار ، وأما إذا تقارن إيناع الثمار مع البرد الشديد بحيث تيبس الثمار على الأشجار ، نقول : هذه السنة ليست بسنة خير ، انّ هذا البرد القارص وتلك الشمس هما من لوازم هذا العالم اللذان لا ينفكّان عنه ، فهما أمران متلازمان إذا وجد أحدهما يوجد الآخر ، فهل الغالب والأكثر هو الخير الذي يعرضه الشرّ ، أو الشرّ الّذي قد يوجد معه خير ؟ فلو خلق الله العالم خالياً من الشرور بأن كان خيراً محضاً حينئذٍ لا يتمكّن أحد أن يقول : لماذا خلق الله ذلك ، لأنّ العالم بأسره خير محض ، فإذا لم يوجود هذا العالم يمتنع وجود الخير الكثير بسبب الشرّ القليل ، ومنع الخير الكثير بسبب الشرّ القليل شرّ كثير .

بناءً على ذلك لابدّ أن نقول : إنّ موجودات العالم إمّا خير محض وهو أمر غير متحقّق ، أو شرّ محض وهو كذلك ، وقد تكون في نفسها خيراً لكنها شر بالنسبة إلى غيرها .

وهناك أقسام ثلاثة أُخرى للموجودات ، وهي :

الأوّل : ما كان خيرها غالباً على شرّها .

الثاني : ما كان شرّها غالباً على خيرها .

الثالث : ما تساوى فيها الخير والشرّ معاً .

والموجود من هذه الأقسام في العالم هو القسم الأوّل ، وإن كانت هناك شرور فهي أقلّ بكثير من الخير لأنّ العالم نظام تكامل ، وهذا الرأي يمكن به

توجيه الحكمة الإلهيّة ، ولا محلّ حينئذٍ للتساؤل أنّه لماذا لم تُملأ تلك الفراغات ؟ ولماذا لم تُستبدل تلك الأعدام بالوجود ؟ لأنّ مرجع هذه التساؤلات إلى انّه لماذا وجد هذا العالم ؟

فما زال هذا العالم عالماً كانت هذه الأُمور موجودة ، أما انّه نقول بضرورة وجود الخير ونمنع وجود الشرّ فمعنى ذلك أنّ هذا العالم لا يكون هو العالم المادّي ، وانّ هذا أمر مستحيل ، وقد قيل بأنّه «ليس في الامكان أبدع ممّا كان» ، أي انّ تصوّر الانسان للشر تصوّر خاطىء ، وتوهّم محض ، وفرض مستحيل .

وجه الشبه بين مراتب الوجود ومراتب الأعداد

إنّ الموجودات في مراتبها تشبه الأعداد في مراتبها ، فإن كلّ عدد تكون مرتبته الوجودية مقوّمه لذاته ، أي انّ العدد ليس شيئاً بمعزل عن مرتبته وان مرتبته شيء عارض عليه ، بل المرتبة هي المقوّمة لذلك العدد ، فالعدد «٥» يأتي بعد العدد«٤» وقبل العدد «٦» ، فهل يعقل خروج العدد «٥» عن مرتبته الخاصّة ولكن مع ذلك يبقى هو العدد «٥» ، فإن خروج العدد عن مرتبته الوجوديّة يعادل انسلاخه عن حقيقته ، لأن كون العدد «٥» يستلزم كونه بين العددين «٤ و٦» فالعدد ليس شيئاً مستقلّاً عن مرتبته ، فإنّه لا يمكن أن يقول أحد : ليكن العدد«٥» كما هو لكن نجعله بين العددين «١٥» و«١٧» ، ان ذلك لا يمكن لأنّ مرتبته مقوّمة لذاته ، وهكذا بالنسبة إلى جميع موجودات العالم فإنّ مرتبتها مقوّمة لوجودها .

إنّ من الخطأ التفكيك بين ماهية الشيء ووجوده ، وأيضاً من الخطأ تصوّر الواقعية للماهية ، لأنّ مرتبة كلّ موجود مع حقيقته واحدة ، فإن أُريد فصله عن مرتبته الوجودية سوف لا يكون ذلك الشيء هو الشيء بل هو شيء آخر ،

وذلك أن امتزاج الوجود بالعدم الذي يشاهد في العالم هو من مقوّمات ذات تلك الموجودات، فلما يكون الشباب والشيخوخة في الدنيا ممتزجاً مع بعضه الآخر، ويكون تحرّك النطفة من حين كونها نطفة إلى حين كونها طفلاً ثمّ كـون الطـفل رجلاً ثم شيخاً ثم انتقاله من هذه الدنيا إلى ذلك العالم، كلّ ذلك هو من لوازم هذا العالم.

هذا، وسوف نبحث في المحاضرة القادمة كون الشرور منشأً وعلّة للخير، وسيأتي بحث ذلك مفصّلاً.

● لا يمكن تشبيه الشرور بالأعداد، لأنّ الأعداد متخيّرة، فهي تارة تكون صفراً وأُخرى عدداً، نظير كون الانسان غنيّاً تارة وفقيراً أُخرى ومديناً ثالثة.

الأُستاذ الشهيد: إنّ منشأ كون الدَين قبيحاً هو فقدان المكنة لفكّه، فالانسان مهما كان مديناً وكان متمكّناً من فكّ دينه لايكون الدين في حقّه قبيحاً نعم، لا يتألّم الانسان لو لم يكن مديناً وفي الوقت نفسه يكون فقيراً، إنّما يتألّم فيما إذا كان مديناً ولا يتمكّن من أداء دينه.

وهكذا بالنسبة إلى غير الظلم كالذنوب والصفات الرذيلة، فإنّ كلّ صفة منها في نفسها ليست بشرّ ولا قبيحة، بل قد تكون نوعاً من الكمال، فحبّ الجاه مثلاً من حيث كونه غريزة في الانسان يكون كمالاً وخيراً، ولكنّها تكون شرّاً من حيث مانعيتها لتكامل الانسان وتفجير طاقاته، وأيضاً تكون شرّاً في نظر المجتمع لأنّها تسلب راحة الآخرين. حتى بالنسبة إلى الزنا، فإنّه ليس قبيحاً من حيث كونه غريزة يجب إشباعها، فبالنسبة إلى كونه غريزة لافرق في إشباعه من أيّ طريق كان، ولكن الزنا يكون منشأً للفساد الأخلاقي في الانسان، ويمنع من تكامل الانسان ونيل الدرجات الرفيعة، لأنّه سوف يكون دائماً في صدد إشباع تلك الغريزة.

إنّه لابدّ من حقّ اختصاص في إشباع الغرائز الجنسيّة، فالمرأة يجب أن تختصّ برجل والرجل يختصّ كذلك طبقاً لحدود الشريعة، فإنّه لا قانون يبيح ولو للرجل إباحة مطلقة في إشباع غريزته، وامّا انّه لماذا أُجيز للرجل الزواج عن بأكثر من زوجة؟ انّه جاز له ذلك في حدود رعاية مصلحة المجتمع.

فالسرطان أو الميكروب عندما تتهيّأ لهما الظروف المناسبة للنموّ يكونا في بدن الانسان، فهما شرّان من وجهة نظر الانسان لأنّهما يضرّان بالحياة ويهدّدان سلامة الانسان وإن آل أمر ذلك الميكروب إلى الفناء والعدم بموت الانسان فيكون نظير الجالس في بيت يأخذ بتخريب أعمدة الدار فيسقط عليه ويقتله، أو الحشرة التي تتغذّى من ساق الشجرة فتتآكل ثم تتكسر.. فما يقال له انّه شرّ إنّما من جهة كونه منشأً للشرّ لا من جهة كونه وجوداً.

لو لم نقل بوجود صانع للعالم يمكن توجيه جميع ما في العالم من نقص وضعف ووجود وعدم...إلخ، وأمّا لو قلنا بأنّ للعالم صانعاً، فهناك عدّة أسئلة أساسية وهي:

ألف ـ هل كان الله قادراً على أن لا يخلق أم لا؟ فإن لم يكن قادراً على ذلك فذلك عجز فيه، وإن كان قادراً على الخلق بإرادته فلما ذا خلق؛ وبعدما خلق لماذا لم يخلق خلقاً متكاملاً، وما هو هدفه في الخلق؟ الأمر الآخر هو أنه لابدّ للكمال من وجود نقص، فإن كان كلّ شيء نوراً محضاً ـ مثلاً ـ لا يمكن حينئذٍ معرفة النور الضعيف من القويّ.

هذا مضافاً إلى اننّا لو أردنا أن نلقي بتبعة جميع ما يتعلّق بفعل الانسان على الانسان وإرادته، وبرّأنا الطبيعة من كلّ ما فيها من ضعف ونقص لأشكال التفكيك بين هذين النوعين من الفعل.

الأُستاذ الشهيد: أنا لا أعرف ما هو التوجيه الصحيح إذا قلنا بعدم الصانع للعالم كما يقول الإلهيّون، فهل معنى ذلك أنّه لايحتاج إلى جواب أو قبوله بعينين

مغمضتين سواء كان العالم على وفق النظم أو لم يكن ؟

فإن قلتم توجيه القول بعدم الصانع أن يقال: أن الموجد إن كان لا يفهم ولا يعقل ولا إحساس له ، فماذا نقول، وعلى أيّ نعترض ؟ بل لا محلّ للاعتراض، وهذا ليس بمعنى أنّ هذا الشرّ ليس بشرّ، بل مفهوم الشرّ هو مفهومه الآن، وعدم النظم هو عدم النظم كما يراه الإلهي، غاية الأمر لا مسؤول في العالم.

أقول: لو أنكرنا وجود الصانع لا تنحلّ معضلة وجود الشرور في العالم، بل تبقى على حالها ويجب القبول بها والتسليم لها.

● أقصد انّ هذه الشرور في صورة عدم الصانع تكون قابلة للتعليل.

الأُستاذ الشهيد: أنّ عدم القول بالصانع من المسلّم أنّه لا يضرّ بقانون العلّية والمعلولية، إنّما تبقى مسألة الشرّ باقية من غير توجيه صحيح، لأنّنا نضطرّ إلى التسليم بذلك، وهذا ما يذهب إليه المادّيون من انّ جميع ما في العالم هو شرّ ولايوجد خير في هذا النظام، نقول: نعم، إذا كان الناظم من غير ذوي الشعور فلابدّ أن توجد هذه الشرور وأمّا ما ذكرتم من انّ الله خلق الخلق وهو قادر على أن يخلق أو ليس بقادر، أي كان خلقه بالاختيار أم بالاجبار ؟ فقد ثبت بأنّه تعالى خلق الخلق بإرادته وباختياره، وكان قادراً على أن لا يخلق، خلق الخلق بقدرته، القدرة الكاملة الّتي تناسب ذاته المقدّسة لا بمثل قدرة الموجود الممكن الذي تكون قدرته بالقوّة، وأمّا قدرته تعالى فهي أمر بالفعل وهكذا إرادته واختياره، والفرق بين إرادة الممكن وإرادة الواجب تعالى هو انّ إرادة الممكن تتأثّر بالأسباب الخارجيّة دون إرادة الباري تعالى فإنّها لا تتأثّر بشيء، فإن أراد شيئاً قال للشيء كن فيكون، لكن الارادتان تشتركان في انّ الممكن والواجب لو أرادا فعلاً ولو لم يريدا لم يفعلا، هذا في الحالات الطبيعية بالنسبة إلى الممكن، ولكن معنى أراد أو لم يرد في الواجب هو انّه تعالى كلّما تعلّقت إرادته بالشيء

وجد من دون أن يتأثّر بشيء لكون إرادته أزليّة وما يصدرعنه بالاجبار ـ كـهذا العالم الّذي صار واجباً ـ فهو ناشيء عن إرادته واختياره. وأمّا مـا هـي الغـاية والهدف الّذي يبغيه الصانع من وراء هذا الخلق ؟

إنّ للانسان في كل فعل هدفاً يستكمل به وجوده، والهدف الّذي يمكن أن يتكامل به الانسان هو في قيامه بأفضل الأعمال وأخـلصها نـيّة، فـتارة يـقوم الانسان بفعل فيه جنبة خير عامّة كبناء مدرسة لكن هدفة في ذلك حبّ الشهرة ليقع ذكره على أطراف الألسن، فيلتذّ بذلك.

وأُخرى يقوم بعمل خير لايريد به الانتفاع الشخصي وإنّما يعمل ذلك من أجل رضا الله أو راحة ضميره، فيعطي للـناس مـن أجـل رضـا الله، فـيتكامل الانسان بواسطة هذه الأهداف والغايات، وأمّا بالنسبة إلى الله فالجود متمحّض في ذاته، فهو في غنى عن ذلك الجود والعطاء، بل لا يفعل من أجل الجود، وهذا الجود هو من لوازم مشيئته وإرادته وكماله وعلمه.

التوحيد ومسألة الشرور

ـ ٢ ـ

خلاصة البحث السابق :

وقع البحث في موضوع الخير والشرّ في العالم ضمن مقدّمتين ، المقدّمة الأُولى : في حقيقة الشرور ومنشأها ، وأنّه ما هو المناط في كون الشيء شرّاً ؟

انتهينا في النتيجة إلى أنّ هذه الشرور مثل العمى والصمّ والفقر والجهل وغيرها إمّا تنتهي إلى سلسلة من الأعدام ، أي انّها صفات عدمية ، وإمّا تنتهي إلى سلسلة وجوديّة ، وإطلاق الشرور عليها إنّما هو من جهة كونها سبباً في تلك الأعدام ، أي تكون سبباً في انعدام الأشياء الموجودة ، أو تقف بوجه الأشياء الّتي يمكنها تحصيل الكمال ، فالوباء عندما نقول بأنّه شرّ مثلاً ليس أمراً عدمياً ، بل هو وجود ، وإنّما يقال له شرّ من جهة قتله للانسان أو الحيوان ، فيكون شرّاً لا من حيث كونه وجوداً في نفسه وإنّما من حيث كونه يجرّ إلى الفناء والعدم .

وإلّا فالجرثومة في حدّ نفسها خير ، كما انّ وجود الانسان في حدّ نفسه خير كذلك هذه الجرثومة لكن مع قطع النظر عن سائر الأشياء ، فوجود كلّ شيء نسبي إضافي ، وهي من حيث نسبتها إلى سائر الأشياء تكون شرّاً ، ذلك أنّها تكون سبباً في فناء تلك الأشياء .

المقدّمة الثانية : عدم إمكان التفكيك بين الخير والشرّ ، وليس من الصحيح التفكيك بينهما لنقول بضرورة وجود الخير وامتناع وجود الشرّ ـ أي ما يجرّ إلى

العدم ـ منها ، فإنّ هذه الدنيا إذا وجدت ، وجدت بجميع لوازمها ، وإلّا فلا ، فلابدّ من ملاحظة تغلّب الخير على الشرّ ، الوجود على العدم ، أو العدم على الوجود ؟ لو درسنا ذلك جيّداً لوجدنا رجحان كفّة الخير على كفّة الشرّ قطعاً .

الشرور مقدّمة الخير

إنّ هذه الأُمور الّتي نسمّيها شروراً وأنّها لا تنفكّ عن الخير ليست إلّا خيراً ، وانّها مؤثّرة في الخير ، إذ لو لم تكن تلك الشرور والأعدام لاختلّ نظام العالم ، ولما وجدت الأشياء الّتي نطلق عليها أنّها خير .

وهذه دعوى لابدّ من الاجابة عنها وتوضيحها ، وذلك بأن نقول :

إنّ الشرّ أمر نسبيّ فهو في نظر الانسان شرّ ، ولكن بلحاظ النظام العام هو خير محض .

ويمكن تقسيم الشرور في هذه المقدّمة إلى أقسام ثلاثة قسمة غير حاصرة ، وقد تتداخل هذه الأقسام مع بعضها أو تزيد على الثلاثة ، وهي :

القسم الأوّل : وهو عبارة عن فناء الأشياء بعد وجودها ، وهذه أهمّ مسألة تقع مورداً للسؤال : وهو انّه لماذا لا تبقى الأشياء إلى الأبد ؟

يقول خيام[1] : إنّ الفخّار عندما يصنع الأكواز والأقداح لا يكسرها بنفسه فلما ذا الصانع يخلق الخلق ثم يعدمه ؟ ذكرنا ، أنّ المناشىء في تلك الأعدام هو التضادّ والتزاحم بين العلل والأسباب في العالم ، فلنرى الآن هل هناك من فائدة تترتّب على هذه الأعدام ، وعلى موت الانسان والحيوان والنبات ، أو لا فائدة أصلاً من ذلك ؟ لأنّ السؤال عن إيجاد الأشياء من كتم العدم إلى حيّز الوجود ثم إفنائها سؤال ساذج .

---

(١) شاعر إيراني معروف ، نظم ذلك في أبيات من الشعر .

إذا كانت هذه الدنيا المادّية في حركة مستمرّة، وانّ هذه الموجودات جميعاً لا توجد إلّا مادّة سابقة[1]، فهل جاء الانسان مثلاً من كتم العدم المطلق أو هو هذه المادّة الموجودة في العالم قد اتّخذت صورة وشكلاً آخر فوجد؟

إذا أردنا البحث من زاوية الفكر المادّي الصرف، نقول:

كلّا، إنّ المادّة محدودة، فإذا كان الأساس في الموجودات البقاء وعدم الفناء لانسدّ بذلك الطريق على الموجودات الّتي سوف توجد في المستقبل، فإذا عمّرت هذه الشجرة ألفي عام فهل يمكن أن توجد سائر الأشجار الأُخرى؟ وهكذا بالنسبة للانسان إذا بقي على الأرض ملايين السنين فهل يمكن أن يوجد أُناس آخرون؟

انّه إذا كانت جميع تلك الموجودات باقية إلى الأبد، وكانت تلك الصور المادّية المتصوّرة بها محدودة فمتى تصل النوبة إلى الصور اللاحقة الّتي فيها قابلية وإمكان الوجود؟ لأنّ تلك الصور اللاحقة ترتبط بفناء هذه الصور الفعليّة، وإلّا لو بقيت تلك الصور إلى الأبد لقيل بأنّ هذا العالم محدود، ولكان لسان حال الأعدام الّتي فيها قابلية الوجود: انّه لماذا غلقت هذه الموجودات الفعلية ببقائها طريق الوجود علينا؟

أقول: هذا الفناء وتلك الحركة الجوهريّة في الوجود هي بحدّ ذاتها تنوّع وتكامل في الوجود، فإنّه بحكم الفيض الإلهي الّذي يعمّ العالم سوف توجد هذه الأعدام، وسوف تتوفّر الأرضية إلى الموجودات الأُخرى في الوجود.

الفهم الصحيح للموت والعدم

كان البحث المتقدّم من زاوية الفكر المادّي، وأمّا من زاوية النظرة

---

(١) أي انّ المادّة واحدة تتلاحق عليها الصور والأشكال الواحدة تلو الأُخرى.

الاسلامية الصحيحة، فإن الموجودات من الانسان والحيوان والنبات إذا فنيت وعدمت فهي فانية ومعدومة واقعاً، لا أنّه تبقى موادّها فتتحوّل إلى صور تتلبّس بها الموجودات اللاحقة كما تقدّم بيانه. فالموت في الفكر الصحيح ليس موتاً، بل هو نوع من التحوّل والتكامل والنقل من مكان لآخر، كما ورد ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «كما تنامون تموتون، وكما تستيقظون تُبعثون»[1].

فليس الموت في الواقع عدم وفناء حقيقي، وبذلك ينفتح الطريق أمام الأعدام الّتي سوف تُخلق، لأنّ الموت ـ بهذا المعنى ـ انتقال من نشأة إلى نشأة اُخرى.

وقد شبّه بابا أفضل[2] الموت والعدم باللؤلؤة الّتي تكون داخل الصدف، فإن اللؤلؤة لما تكتمل لابدّ من كسرها واستخراج اللؤلؤة من داخلها، وكذلك اُمرت المادّة في العالم فإنّها اُمرت بتربية الصور، فإذا بلغت وتكاملت آن وقت انعدامها وموتها لتتهيّأ بذلك أرضيّة وجود الصور الماديّة الاُخرى في العالم.

ثمّ إنّ بحث سرّ الموت بحث قديم جدّاً، حيث كان يدور هذا السؤال في مختلج نفوس الكثير، وهو أنّه ما فائدة الموت؟ ولماذا يعيش الكائن الحيّ مدّة ثم يموت؟

قيل: إنّ سبب الموت هو انّ المادّة عندما تربّي في داخلها تلك الصور حتى تبلغ مرحلة الفعليّة والتكامل تنفصل الصور عن المادّة، وكلّما كانت أكثر تكاملاً كلّما انفصلت أكثر عن بعضها لضعف الوشائج فيما بينها، ويشبّه ذلك بقشر الجوز مع اللبّ في داخله فإنّ اللبّ مع القشر في بداية تكوّنه يكون واحداً

---

(١) بحار الأنوار ٧: ٤٧، مع اختلاف يسير.

(٢) قيل إنّه اُستاذ الخواجة الطوسي أو اُستاذ ابن سينا مع الواسطة، وكان عالماً فاضلاً.

ولكن كلّما تكامل اللبّ كلّما كان أكثر انفصالاً عن القشر.

وعلى كلّ حال، فالّذي يعتقد ببقاء الصور، ويعتقد بأنّ هناك نشأة أخرى غير نشأة المادّة في الدنيا، وانّ الموت هو توفي[1] النفوس لاموتها يكون الأمر بالنسبة إليه واضحاً. فالموت في نظر من يراه بداية حياة ونشأة أُخرى يكون خيراً، وفي نظر من يراه انعداماً يكون شرّاً، فيكون الأمر نظير من يُعزل من منصب في الدولة حيث يكون أمر العزل بالنسبة إليه شرّ وبلاء، وبالنسبة لمن يأتي بعده في هذا المنصب نعمة وخير، فإنّه لو كان المنصب لجماعة من الناس بشكل دائم ومستمرّ، نقول: بأنّه لماذا هذه المناصب بيد هذه الجماعة، ليذهب هؤلاء ويأتي آخرون، لأنّ المناصب محدودة، فالفناء له أثر من آثار الخير، ولكن بالنسبة للموجودات الّتي سوف تُخلق وتوجد التفاوت في مراتب الخلق.

النوع الثاني الّذي عدّوه من أنواع الشرور هو ما يرى من اختلاف درجات الخلق ومراتبهم حين يرى الانسان انّ في العالم غنيّاً وفقيراً، قويّاً وضعيفاً، عالماً وجاهلاً، إنساناً وغير إنسان من نبات وحشرات وجماد، إذ من المسلّم كون الانسان أكمل الجميع، فهل يناسب ذلك العدل الإلهي؟

هذا كلّه طبعاً من منظار الانسان ومقياسه، فاللازم إذن ـ وهو المناسب للعدل ـ خلق جميع هذه الموجودات على حدٍّ سواء. وهذا الاشكال ساقط للغاية، لأنّه إن لم يكن هذا الاختلاف في الخلق يلزم أن تكون جميع الأنواع نوعاً واحداً، وجميع أفراد ذلك النوع الواحد فرداً واحداً، أي انّه لو أرجعنا جميع الأنواع إلى نوع واحد ـ وهو نوع الانسان مثلاً ـ فكان جميع ما في العالم إنساناً، وكان هذا الانسان بجميع أفراده فرداً واحداً بأن كان الجميع غنيّاً

---

(١) قال تعالى: «اللهُ يَتَوفّى الأنْفُسَ حينَ موتها»، الزمر: ٤٢، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾، البقرة: ٢٤٥.

وعالماً و ... ، لما تعدّدت الأنواع ولما اختلفت الأجناس ، ولكان الوجود محدوداً بذلك .

هذا مضافاً إلى انّه لو كان الأمر كذلك لكان من حقّ الحيوان أن يقول : لماذا خلقني الله حيواناً ولم يخلقني إنساناً ؟ ولقال الانسان : لمَ خلقني إنساناً ولم يخلقني مَلَكاً ؟ وهكذا ، وليس الأمر بيد الموجودات ليقول الانسان للحيوان : عميت عينك أنا أكون إنسان وأنت حيوان ، ولاحبّاً من الخالق للمخلوق لأنّه غنيّ عن العالمين .

ولابن سينا في المقام جملة معروفة ، قال : «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجدها» طبعاً ليس المراد انّ المشمش كان قبل وجوده شيئاً آخر ، وليس المراد انّه كما أمكن أن يكون مشمشاً كان بإمكانه أن يكون خوخاً أو شيئاً آخر ، كلّا ، لأنّ معنى العدل ليس التساوي ، بل معناه إعطاء كلّ موجود ما يستحقّه من الفيض ، فإن هذا الشيء فيه قابليّة يكون إنساناً وليس فيه قابلية واستعداد أن يكون حيواناً ، فإنّه ليس من العدل إعطاء ما لا يستحقّه هذا الموجود أو الأخذ ممّا يستحقّه ذاك الموجود ليعطى إلى الموجود الآخر ، ولهذا البحث جنبة فلسفية عميقة الغور .

ضرورة الاختلاف بين الخلق

قلنا في انّ للأعدام ضرورة لابدّ منها من حيث النظام العامّ للكون وكذلك في المقام ، فإن الاختلاف ضرورة من حيث النظام الكوني العام ، وحاصل هذا الاختلاف هو أن يكون الشيء الفلاني جيّد والآخر لا يكون وجوده بجيّد وقد لا يكون ضروريّاً أحياناً ولا يعلم الانسان بأنّ هذا الّذي يقول فيه بأنّه ليس بجيّد لو لم يكن في الوجود لما كان ذاك الآخر الّذي يتّصف بالحسن في الوجود أيضاً .

وقد يشبّه هذا المعنى بلوحة الرسم الّتي يمتزج فيها النور مع الظلمة، فلو لم يكن في بعضها نور وفي البعض الآخر ظلمة هل يمكن أن تكون اللوحة لوحة؛ وهكذا بالنسبة للعالم فإنّه لو لم يكن في بعض أماكن الطبيعة الجمال فهل يكون للجمال حينئذ معنى؟ ولو لم يكن الفقر فهل للغنى لذّة ومعنى؟

انّه لو كان جميع رجال العالم على صورة وسليقة ونمط واحد لكان الجميع يوسفاً في الجمال، إنّ الجمال رهين القبح، إذ لولا القبح لما وصف شيء بالجمال، لأنّ الجميع جميل، وهكذا بالنسبة للعدل فإنّ البشريّة لو كانت تتّصف بأجمعها بما اتّصف به علي بن أبي طالب عليه السلام من حيث العدل لما كان لوجود علي بن أبي طالب معنى؟!

الصعوبات والشدائد

هذا النوع من الشرور هو عبارة عن الصعوبات والشدائد، فلما ذا توجد الصعوبات في الدنيا؟ وهل يترتّب على تلك الشدائد والحروب والعداوة أثر أم لا؟

أقول: نفس هذه الصعوبات هي بحدّ ذاتها سبب تام في إيجاد ذلك الكمال، وإن كانت في نظر المفارق للحبيب مصيبة وبلاء عظيم ولو نظرنا إلى الصحّة والقوّة والثروة الّتي هي من الأُمور المستحسنة والمرغوبة عقلائياً لوجدنا فيها آثاراً سيئة في بعض الأحيان تنعكس على المتّصف بها، فالقوّة تورث الغرور، والثروة الفساد، والصحّة البطر، ولكن الانسان يتصوّر انّ السعادة في المال والصحّة والقدرة، وكم من ثروة وصحّة وقدرة صارت وبالاً على أصحابها؟

اما انّه كيف تحصل السعادة، وما معناها، هل هي تحقيق الآمال؟

هناك رأي يقول بأنّ السعادة هي أن يعيشها الانسان دائماً في عالم خياله، فهو مادام يفكّر بها فهو سعيد، وفي تلك قول الشاعر:

أمانيّ إن تحصل تكن غاية المنى وإلّا فقد عشنا بها زمناً رغداً

إنّ الانسان إذا أراد أن يكون سعيداً في الدنيا فلابدّ له من السعي الحيثث والطلب الشديد لكلّ ما يرجوه ويأمله، فإذا نال ماكان يرجو تحقيقه يلتذّ فيه مدّة من الزمن ثم يتركه ويطلب شيئاً آخر وهكذا، هذا في الدنيا، وأمّا بالنسبة إلى يوم القيامة فهل الأمر كذلك؟ كلّا، إنّ الله تعالى يقول في وصف أهل الجنّة الّذين رزقهم جنّات خالدين فيها أنّهم: ﴿لا يَبْغُونَ عَنْها حِوَلاً﴾[1]، أي لا يرجون الانتقال عنها واستبدالها بغيرها، ذلك انّ تلك النشأة لا حركة ولا سير تكاملي فيها.

في الوقت الّذي كانت نار الحرب مشتعلة بين الانجليز وفرنسا التقى سفير الانجليز بنابليون فقال لنابليون: نحن الانجليز نطلب الشرف والعزّة، وأنتم الفرنسيون تطلبون المال والثروة، فقال نابليون: صدقت، إنّ الانسان دائماً يطلب ما يفقد.

نعم الانسان طالب لما يفقد، انّ هذه الابتلاءات والمحن هي التي تبلغ بالقوّة إلى الفعليّة، فإنّه يقال: بأنّ جميع ما يتوصّل إليه الانسان ويحقّقه وليد سببين: إمّا وليد العشق والشوق، أو وليد البلاء والمصيبة، وخير شاهد على ذلك ما تجده في كلمات الشعراء، فإنّ أفضل ما قاله الشعراء في أحد حالتين، إمّا في حالة العشق والتودّد إلى المحبوب، وإمّا عند البلاء والفاقة، فقد قال أبو الحسن التهامي شعراً في فراق ولده:

---

(١) الكهف: ١٠٨.

حكم المنيّة في البريّة جار ما هـذه الدنـيا بـدار قـرار

وهذه القصيدة هي من أُمّهات الشعر العربيّ.

يقولون بأنّ من مقوّمات شخصية اليهود هـو اعـتقادهم الراسـخ بـدينهم وسننهم وعشقهم الشديد لتلك السنن ولقوميّتهم، فإنّهم مع ما لاقوا من المصائب والشدائد طول التاريخ لكنّهم على قلّتهم ـ حيث يبلغ عـددهم حـدود العشـرة ملايين نسمة ـ حكموا نصف العالم إن لم نقل العالم بأسـره، حـيث اسـتعمروا سبعمائة مليون نصراني، وهذا يدلّ على قوتهم ووعيهم ووحـدتهم، وكـلّ ذلك رهين تحمّلهم لتلك الشدائد وعلى طول التاريخ.

قال تعالى: **﴿وَنَبْلَوكَمْ بالشَرّ وَالخَيرِ فِتْنَةً وَإليـنا تُـرجَعونَ﴾**[1] وقـال تعالى: **﴿وَلَنَبلُونَّكُمْ بشيء مِن الخَوفِ وَالجوعِ وَنَقْصٍ مِـنَ الأمْـوالِ وَالأنْـفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشِّر الصّابِرينَ الَّذينَ إذا أصابَتْهُم مُصِيبَةٌ قالُوا إنّـا للهِ وإنّـا إليـه راجِعونَ﴾**[2].

وقد ورد في الحديث الشريف: «إنَّ الله إذا أحبَ عبداً غتّه بالبلاء غتّاً»[3].

والغتّ بمعنى تغطية الرأس بالماء، وفي هذا المـجال يـقال: إنّ الانسـان المنتصر هو الانسان الماهر في السباحة والغوص الّذي يخلّص نفسه من أمواج تلك البلايا والمصاعب، فالانسان الّذي يعرف السباحة هـو الّـذي يسـقط فـي أحضان تلك الأمواج، لا الّذي لديه صورة ذهـنية عـن السـباحة ولو بـمطالعة السباحة مائة عام، فإنّه ما لم يسقط في الماء لا يتعلّم السـباحة، لأنّ الانسـان يتعلّم بالعمل لا بالنظر، فمتى ما سقط في الماء وأحسّ بالخطر حينها يبذل جميع

---

(١) الأنبياء: ٣٥.

(٢) البقرة: ١٥٦ و١٥٧.

(٣) بحار الأنوار ١٥: ٥٥، نقلاً عن الكافي.

جهده في السباحة من أجل أن يخرج من الماء.

● قلتم بأنّ مسألة فقدان الشيء وتعليق الأمل على الحصول عليه انعكست على الشعر والأدب، لي صديق في فرنسا أجرى دراسة على أشعار الشرق والغرب، يقول: أمّا شعراء الشرق فيتحدّثون عن أشياء ثلاثة في أشعارهم: الحبيب، المياه والأنهار والزرع، والخمر، لأنّهم كانوا محرومين من هذه الثلاثة، فقد كانوا في أرض يابسة لاماء ولا كلأ فيها، فكانوا دائماً في طلب ذلك، ولأنّهم مُنعوا عن الخمر فكانوا يضطرّون إلى شربه سرّاً، وأمّا المحبوب فلأنّ أيديهم تقصر عن ذلك أيضاً، وليست هذه الثلاثة في أشعار شعراء الغرب، فهم لا يتحدّثون عن الماء والكلأ، لأنّ ذلك موجود عندهم، بل يتحدّثون عن الشمس غالباً بدلاً عن ذلك، فإذا أرادوا أن يصفوا أمراً جميلاً بدأوا بوصف يوم مشمس، وهكذا لا يتحدّثون عن الخمر لأنّه كان تحت اختيارهم، ولا عن المحبوب والوصال لأن أيديهم دائماً متعلّقة برقبة المحبوب، فهم يتحدّثون عن أشياء ثلاثة: الشمس، المال، والعطل لأنّهم يعملون كثيراً، وقلّما تجدهم في استراحة.

الأُستاذ الشهيد: نعم، هذا هو المطروح في أُوربّاً، وقد تعرض له «راسل».

إنّ العشق وما يدخله على النفس من سرور بحيث لا سرور كسرور العشق وأن تلك الابداعات التي أبدعها الانسان هي حصيلة ذلك العشق، وأمّا في الغرب فلما كان الوصال كثيراً ومجانياً كان سبباً في موت الروح تدريجياً، فهم يعترفون بأنّ العشق والفراق لابدّ أن يكونا مقرونين، وأنّه لابد أن يؤدّي العشق إلى اليأس وإلّا فلا يُوجد الخلّاقية والابداع في نفس الانسان، بل لابدّ من الأمل والفراق ليتيسّر الابداع.

وأمّا الخمر فكلامه عنه غير صحيح، لأنّ الكثير من الأشياء في الشرق

كانت ممنوعة ومنذ القديم، كالخنزير الّذي لم ينعكس أصلاً في أشعارهم، وإنّما انعكس الخمر في الشعر لما فيه من حالة الخروج اللاإرادي عن التفكير أو العقل، ومن هنا صار موضوعاً للشعر، فالذي يعاني من شدائد الدنيا ومحنها يشرب الخمر ليكون في أمان من ضغوط التفكير والألم النفسي، وأمّا بالنسبة للعرفاء فقد عبّروا عن الخمر بالعشق لما هو فوق العقل، وتحصل لهم بذلك العشق حالة لا إرادية، والمقصود من الحالة اللّارادية هي حالة ما فوق العقل لا ما دونه، فالأوّل يريد بالخمر ما يتنزّل به إلى مستوى الحيوانات لفقدان العقل، والثاني يريد به حصول الحالة اللاإرادية لكن لما هو فوق العقل، إذن ليس حرمان هؤلاء الشعراء صار سبباً في ذكر العشق والخمر لحرمانهم من كثير من الأشياء لم يتعرضوا لذكرها أصلاً.

نعم، لعلّ الأمر يكون صحيحاً بالنسبة إلى الأزهار والأنهار الّتي كثيراً ما يصفها الشعراء. فإن هناك فرقاً بين من يولد ويرى منذ بداية عمره الورود والأزهار وبين لم يرها، فإنّ الأوّل لا تهيج مشاعره برؤية الورود والمناظر الطبيعية الجميلة بخلاف الثاني.

● نحن لا نرى عدم النظم في الموجودات غير الحيّة، بل نشاهد عدم النظم في الموجودات الحيّة، فلابدّ من إعداد جواب لذلك ولما نراه من الشرور في بعضها، فنحن لا نريد أن نكون كظلام وسواد لوحة الطبيعة، فلماذا لا نكون في جانب البياض فيها؟

الأُستاذ الشهيد: توجد هناك جملة من المزايا في كلّ إنسان توجب نوعاً من الاختلاف. بين البشر، من تلك المزايا هي المزايا الاجتماعية والمزايا الطبيعية.

أمّا المزايا الطبيعية فخارجة عن حدود اختيار وإرادة الانسان، كما في

طريقة التفكير الّتي تختلف من شخص لآخر، وأمّا المزايا الاجتماعية فهي إلى حدٍّ ما تكون تابعة لإرادة الانسان، كما لو كنتم ولداً لفلان من الناس فلا يمكنكم الاعتراض على الله بأنّه لماذا لم يجعلكم ولداً للشخص الفلاني؟ لأنّ ذلك تابع لعلاقات الانسان الاجتماعية، فإنّ بعض تلك الخصائص ينتقل بالوراثة عن طريق الأبوين، فمقصودنا من الاختلاف هو الاختلاف في المزايا الطبيعية فقط.

● لماذا عندما كان الانسان في العصور المتقدّمة مبتلى بشتىّ البلايا والآفات ولكن الانسان المعاصر تمكّن وإلى حدّ ما الحدّ من تلك البلايا؟ ولماذا أنزل خالق العالم تلك البلايا على أُولئك دون هؤلاء؟ طبعاً قد ترتبط هذه المسألة بمسألة الجبر والاختيار.

الأُستاذ الشهيد: إنّ الانسان وبحكم العقل والدين مكلّف بمجاهدة هذه الابتلاءات من الأمراض والظلم وغيرها ولا علاقة لذلك بمسألتنا، لعدم خروج الانسان عن النظام العامّ للطبيعة، ولا يختلف نظام العالم قبل ملايين السنين الّذي يقال فيه: إنّ الانسان كان فيه وحشيّاً عن نظام العالم الحاضر وأنّنا جئنا لتغيّره، كلّا، نحن الآن جزء لا يتجزّء من هذا النظام.

إنّ نظام العالم نظام يسير نحو التكامل، وانّه لولا طيّ أُولئك القدماء لهذه المراحل لم نصل اليوم إلى ما وصلنا إليه، ولا يمكن استبدال عصرنا بعصرهم بأن نكون في عصرهم ويكونوا في عصرنا لأن كون كلّ منّا في عصره ذاتي بالنسبة إليه، ولازم ذلك أن نكون آباء أُولئك وهم أبناءنا، فلا يمكن عزل الانسان عن نظام الطبيعة ليقال: بأنّ النظام كان هكذا، بل هذه سلسلة مترابطة الأجزاء لا يمكن تفكيك بعض أجزاؤها عن الجزء الآخر، فلا مجال للسؤال بأنّ هذا لماذا صار بهذا النحو ولم يكن بذاك النحو؟ لأنّ كلّ شيء في هذا النظام في محلّه الّذي ينبغي له أن يكون فيه.

نعم، من حقّكم السؤال بشكل عامّ، وهو انّ هذا النظام الواحد الّذي يسير نحو الكمال، وانّ هذا الانسان ـ على مدى التاريَخ، وفي جميع مراحل حضاراته ـ الّذي عاني من الظلم على طول التاريخ وإلى يومنا هذا وإلى قيام القائم الّذي «يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً»، هل كلّ ذلك ـ الذي يشكّل النظام الواحد ـ صحيح أم لا؟ وهذا السؤال أيضاً كالسؤال عن الفرد لاالمجموع، وهو انّه لماذا أكون بهذا الشكل؟ ولماذا ينصبّ عليّ البلاء صبّاً؟ إنّك ذلك الانسان الّذي كان صبيّاً ثم بلغ الحلم ثم صار رجلاً، فإن لم تكن صبيّاً لما صرت اليوم رجلاً، لأنّه من المستحيل أن يكون عمر الانسان من أوّل ولادته أربعين سنة.

كأنّ لهذا النقص الموجود في الدنيا متمّم في الآخرة، فالله تعالى يجبر هذا النقص الموجود فى الدنيا بما يعطيه في الآخرة.

الأُستاذ الشهيد: هذا هو ما ذهب إليه المتكلّمون حيث قالوا: بأنّ الله خلق الآخرة ويوم القيامة ليعوّض به عن النقص الحاصل في الدنيا.

لكن الصحيح أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّه لايمكن أن تكون الدنيا تابعة للآخرة، بمعنى أنّه لو لم يكن هذا النقص في الدنيا لا توجد القيامة. كلّا، فإنّه حتى لو لم يكن في الدنيا ظلم فإنّه مع ذلك توجد القيامة، أي انّ انتقال الموجودات من هذه النشأة إلى النشأة الأُخرى وكونها مادّية في هذه النشأة روحانية الوجود في تلك، وتبدّل الملك إلى الملكوت كلّ ذلك هو من لوازم نظام هذا العالم.

إنّ التعويض يوم القيامة يحصل سواء كانت تلك النقائص في هذا العالم أم لم تكن، لكن يوم القيامة ليس من أجل هذه، وهذا نظير الطفل الّذي يبلغ الحلم فإنّه لم يبلغ الحلم ليعوّض عن تلك الأُمور الّتي فقدها في صباه، فإنّه ليس فلسفة

تكامله إصلاح ما فسد عليه أيّام صباه وطفولته، أي انّه لم يبلغ الأربعين من عمره ليعوّض عن كلّ ما فاته أيّام طفولته، هذا خلاصة ما ذهب إليه المتكلّمون.

● قلتم انّه طبقاً لقوله تعالى: **﴿لا يَبْغونَ عنها حِوَلاً﴾** انّ أهل الجنّة لا يطلبون تحوّلاً عمّا هم فيه، فلماذا لم يخلق الله هذا العالم مثل تلك النشأة؟

الأُستاذ الشهيد: قلنا: إنّ الانسان يطلب دائماً ما يفقده ويسعى إلى تحقيقه، فإذا حصل عليه ينفر منه بعد مدّة من الزمن، ومن هنا أشكل البعض فقال: بأنّ أهل الجنّة يملّون ما لديهم لأنّه لا يعوزهم شيء إلّا وهو لديهم، فلو التفتنا إلى سرّ ذلك وهو انّه لماذا الانسان ما دام فاقداً للشيء يحاول الحصول عليه بأيّ ثمن، ولكن لما يحصل عليه ويعتاده تراه يجزع منه وينفر؟ فهل يسعى الانسان لتحصيل العدم؟ كلّا، انّه يطلب الوجود دائماً، إذن لماذا إذا حصل على الشيء يتركه ولا يريده؟

أجاب العرفاء عن ذلك منذ القديم فقالوا: إنّ سر ترك الانسان للشيء هو انّ ذلك الشيء ليس مراده الحقيقي، لأنّه لم يتمكّن من إشباع غريزته وإلّا لو كان ذلك هو المطلوب الواقعي لما تنفّر طبعه منه.

التوحيد ومسألة الشرور

ـ ٣ ـ

نحاول في هذه المحاضرة بحث مسألة الخير والشرّ بحثاً قرآنيّاً لنتعرّف على رأي القرآن الكريم في ذلك، فهل قسّم القرآن الأشياء إلى خيرٍ وشرّ، جميل وقبيح؟ وهل اعتبر منشأ جميع الشرور غير الله، أي انّ لها مبدأً آخراً غير الله كما تعتقد به الثنويّة صريحاً، أو أنّ القرآن لا يعتبر الوجود لأيّ شيء إلّا وأسند وجوده إلى المشيئة الإلهيّة، بمعنى انتهاء سلسلة علل كلّ شيء في العالم إلى الله تعالى وحده؟

الله تعالى خالق الخير والشرّ

ممّا لا ريب فيه أنّ القرآن يعتبر الله تعالى خالقاً وموجداً لكلّ شيءٍ، فكما يعتبر الله مبدأً للحياة، ويقول: بأنّ الحياة بيده، كذلك يعتبره تعالى مبدأً للموت ـ وهو ما نعدّه من الشرور ـ قال تعالى: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[1]، وقال عزّ من قائل: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَ أَحْيَىٰ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ المَوتَ وَالحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُم أَيُّكُم أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَلَنَبلُوَنَّكُم بشَيءٍ مِنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الأَموالِ وَالأَنْفُسِ والثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾.

---

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) النجم: ٤٣ و٤٤.

(٣) الملك: ٢.

نعم، يجعل القرآن الكريم بين إسناد الخير والشرّ إلى الله فرقاً سوف نتعرّض لبيانه لاحقاً، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلمَاتِ وَالنُّورَ﴾[1] فإنّه بقوله: ﴿جَعَلَ الظُّلماتِ والنُّور﴾ يريد نفي الاعتقاد بأهريمن ويزدان اللذين هما مبدأي النور والظلمة، بل أنّ مبدأ الجميع هو الله، إذن فلا ينبغي الشكّ في انّه هل توجد عقيدة الثنوية في القرآن؟ كلّا، لا وجود للعقيدة الثنويّة في القرآن.

ثم إنّا قلنا بأنّ منشأ الشرور هو العدم، وانّنا إنّما نقول للشرّ شرّ لامن جهة انّه شرّ في نفسه، بل من جهة تصادمه مع وجود الكائنات الأُخرى ويسبب موتها وعدمها، وهذا ما يصطلح عليه بالوجود النفسي للشيء، أي بغضّ النظر عن كلّ شيء سوى وجوده النفسي، فيكون كلّ شيء بهذا المعنى خير محسن فيما يبغيه ويرجو تحقيقه من أهداف وكمالات.

وأمّا من جهة العلاقة بين الأشياء، فتارة يعين شيء شيئاً آخراً في تحصيله للكمال فيكون نافعاً ومفيداً بالنسبة إليه، واُخرى يزاحم الشيء الشيء الآخر في وجوده ويعيقه عن تحصيل كماله فيكون ضارّاً بالنسبة إليه، بالاضافة والقياس يكون شرّاً.

اختلاف لا تبعيض

إنّ من المسلّم وجود الاختلاف في الخلق، ولكن هذا الاختلاف ليس بمعنى إعطاء شيء على حساب شيء آخر، لأنّ لكلّ موجود في أيّ مرتبة من مراتب الوجود كان حظّ من الفيض الإلهي، فإن كان هناك اختلاف بين الأشياء فهو من ناحية استعدادها الذاتي لقبول الفيض الإلهي.

---

(١) البقرة: ١٥٦.

سرّ الاختلاف في الخلق

هل يوجد لهذا ـ سرّ الاختلاف ـ ذكر في القرآن الكريم، أم لا؟ توجد في القرآن آية بحث حولها العلماء كثيراً، وهي قوله تعالى: **﴿أنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أودِيَةٌ بِقَدَرِها فاحتَملَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَممّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ في النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أو مَتاعٍ زَبَدٌ مِثلُهُ كَذلِكَ يَضرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالباطِلَ فَأمّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وأمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرض كَذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأمْثالَ﴾**[1].

والشاهد في قوله تعالى: **﴿يَضْرِبُ اللهُ الحقَّ والباطِلَ﴾** فإنّ المراد من **﴿يَضْرِبُ﴾** ـ كما فسّروها ـ أنّه تعالى يُثَبِّت، فالله هكذا يخلق لا هكذا يضرب المثل، لقوله في ذيل الآية: **﴿كَذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأمْثالَ﴾**.

إنّ الحقّ هو الخير الّذي مثله مثل الماء الّذي ينزل من السماء طاهراً صافياً، ونصيب الأشياء من الخير والحقّ نصيب الأودية الّتي تسيل بقدرها فكلّ منها يسيل بمقداره، فمثل الحقّ والخير والوجود في حظّه من الفيض الإلهي مثل الماء الّذي ينزل من السماء في الصفاء والزلال وفيما يأخذه كلّ منها من ذلك الفيض لا أكثر ولا أقلّ، وليس هذا التفاوت إلّا من ناحية ما يحتمله كلّ منها ومقدار حجمه لا من ناحية المعطي والمفيض، لأنّه لم يتدخّل في ذلك، بل يرجع الاختلاف إلى ذات الأشياء نفسها.

ومثل الباطل والشرّ في الأشياء مثل الزّبد الراسي فوق سطح السيل، لأنّه لا مطر من دون أن يرغو على سطح مائه الزبد، وهو مثال الباطل والشرّ، لكن نظام الوجود هو النظام الأحسن، وأنّ الّذي يحفظ هذا الوجود هو الخير، وما سواه من الشرور ليس إلّا أمراً عرضيّاً.

---

(١) الرعد: ١٧.

ثم يقول تعالى: ﴿فأمّا الزَّبدُ فيَذْهَبُ جُفاءً وأمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فيَمْكُثُ فِي الأرضِ﴾ وهذا المثل يبيّن لنا سرّ الاختلاف في الخلق الّذي يعود إلى الموجودات نفسها وإلى استعداد كلّ منها لقبول الفيض الإلهي.

سرّ خلق آدم في نظر القرآن

هناك آية أُخرى تتضمّن الاشارة الى ما نحن فيه، وهي قوله تعالى: ﴿وَ إذْ قال رَبُّكَ لِلْملائِكةِ إنّي جاعِلٌ في الأرضِ خَلِيفَةً﴾ وحيث إنّ الملائكة كانوا يعلمون[1] بأنّ الانسان منشأ الشرّ والفساد، قالوا: ﴿أتَجعَلُ فِيها مَنْ يُفسِدُ فِيها وَيَسفِكُ الدِماءَ﴾؟ فقد بيّن الملائكة أعلى مراتب الفساد، وهو سفك الدماء، وهذا رأس الشرّ والفساد، ثم قالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدّسُ لكَ قال إنّي أعْلَمُ مالا تَعلَمُونَ﴾[2] ثم عقّبة بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها ثُمَ عَرَضهُمْ عَلى المَلائِكَةِ فَقالَ أنْبِئوني بِأسْماءِ هَؤلاء إنْ كُنتُم صادِقِينَ قالُوا سبُحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إلّا ما عَلَّمتَنا إنَّكَ أنْتَ العَلِيمُ الحَكيمُ﴾[3]، هذه الآيات من جملة الآيات العميقة المعنى الغزيرة المضمون، والقرآن إمّا يريد أن يضطرّ الانسان إلى التأمّل في الكتاب العزيز والتدبّر فيه فلا يعطي جميع التوضيحات اللازمة والمتعلّقة بالمقام، وهذا الموضوع غير قابل للبيان أكثر من ذلك، أي أنّه لا يمكن التنزّل بهذا الموضوع أكثر، بل لابدّ للانسان أن يصل إلى تلك الحقائق ويدركها.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَعَلَّم آدَمَ الأسْماءَ﴾، ما المقصود بالأسماء؟ هل هي أسماء الله تعالى، أي شؤونه المرتبطة به؟ وهل المقصودمنها حقائق الأشياء؟ إنّ طبيعة الانسان هي انّه يعرف الأشياء بأسمائها وعناوينها الخاصّة بها، وما لم

(١) لا يهّمنا الآن منشأ علمهم.
(٢ و ٣) البقرة: ٣٠ ـ ٣٢.

يتعرّف على اسمها لا يتمكّن من معرفة حقيقتها، ولعلّ المراد من الأسماء كلا الأمرين ـ الشؤون الإلهية وحقائق الأشياء ـ، وأيّاً كان المعنى فإنّ الله لما علّم آدم الأسماء عرضهم على الملائكة فقال: **﴿أنْبِئوني بأسْماءِ هٰؤُلاءِ﴾**، وحيث إنّ حقائقها لم تكن معلومة لديهم **﴿قالُوا سبُحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إلّا ما عَلَّمْتنا قَالَ يا آدَمُ أنْبِئهُمْ بأسْمائِهِم فَلَمّا أنبأهم بِأسْمائِهِمْ﴾** فالملائكة لم تلحظ جانب تعليم آدم لهم، بل لحظوا جانب الشرّ والفساد، ولذا قال لهم ربّهم بعد ذلك: **﴿اَلَم اَقُلْ لكُمْ اِنّي اَعْلَمُ غَيبَ السّمواتِ والأرضِ وأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما كُنتُم تَكتُمونَ﴾**، ثم أمرهم بالسجود **﴿وَ إذْ قُلْنا لِلملائِكةِ اسْجُدوا لِآدَمَ﴾**.

وفي هذه الآيات مطالب كثيرة يمكن بحثها، ومن تلك المطالب هو انّ الانسان مطبوع على الشرّ والفساد، كما أنّه في الوقت نفسه فيه استعداد أن يكون مسجود الملائكة ومعلّمهم فيكون أفضل من الملائكة، وهاتان الجنبتان ممزوجتان مع بعض لا يمكن التفكيك بينها ويدلّ على ذلك قول الملائكة: **﴿اَتَجَعلُ فِيها من يُفْسِدَ فِيها ويَسْفِكُ الدّماءَ﴾** فإنّهم لم يقولوا: اجعل فيها من لا يفسد فيها ولا يسفك الدماء، لعلمهم بأنّ الشرّ والفساد من لوازم هذا المخلوق الذاتية ولذا أمر الله آدم أن يكشف لهم عن جملة من الحقائق الّتي يجهلونها ليريهم بأنّ هذا الّذي يسفك الدماء ويفسد فيه جوانب أُخرى كثيرة أيضاً.

وهذه الآيات تعطي انّ خير الانسان غالب على شرّه وأنّهما معاً ممزوجان، فهو باعتبار ما فيه من الخير لابدّ أن يُخلَق، فإن لم يُخلق كان ذلك هو الشرّ، وبذلك يتّضح انّ الموجودات إمّا خير محض، أو شرّ محض، أو متساوي شرّها مع خيرها، وما كان شرّاً محضاً منها هو بالقياس إلى سائر الموجودات يكون كذلك وإلّا فهو في نفسه خيراً.

الموت والحياة وأثرهما في العمل الصالح

قلنا فيما تقدّم: إنّ ما نتصوّر شرّيته ونعبّر عنه بالشرّ هو منشأ الخير، وهذا غير انّ لكلّ شيء خير وشرّ، وانّ خير كلّ شيء يغلب الشرّ فيه، هذا مضافاً إلى انّه لو لم يكن ما نعبّر عنه بالشرّ لم يكن للكثير من الخير في الدنيا وجود، فهل يوجد في القرآن الكريم ما يصرّح أو يشير إلى ذلك؟

نعم، يوجد تصريح في شأن ذلك، وهو قوله تعالى: **﴿تَبارَكَ الّذي بِيده المُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ المُوتَ والحَياةَ لِيبْلُوَكُم اَيُّكُم اَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[1].

وقد جاء في الخبر عنه عليه السلام أنّه قال: «لم يقل ليبلوكم أيّكم أكثر عملاً، بل قال: **﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً﴾**، ولم يقل: خَلَقَ الحياةَ ليبلوكم ايّكم أحسن عملاً بل قال: **﴿خَلَقَ الموتَ والحَياةَ لِيَبْلُوَكُم أيُّكمْ أحْسَنُ عَمَلاً﴾** فالحياة والموت معاً من لوازم حسن العمل، والأمر كما قال عليه السلام.

والحياة شرط من شروط العمل الصالح والحسن، فإنّه ما لم يُخلق الانسان ولم توجد هذه الحياة وإرادة وعقل الانسان فلا معنى للعمل الصالح، وكذلك لو لم يكن الموت فلا معنى للعمل الصالح، لأنّ نفس الموت ونفس علم الانسان بأنّه يموت يشجّعان على العمل الصالح، فلو أنّ الانسان يعلم بأنّه مخلّد في هذه الدنيا وأنّه أساساً لا موت فيها، فهل يعمل صالحاً؟

نعم، قد يكون هناك قليل من الناس نظير علي بن أبي طالب عليه السلام يكون تصوّره عن العمل الصالح تصوّراً آخراً، ولكن طبيعة البشر بصورة عامة تجد أنّه لا يعمل القبيح لأنّه يعلم أنّه يموت، وإلّا فإنّه لو يعلم بأنّه لا يموت وأنّه

---

(١) المُلك: ١ و ٢.

حيّ مخلّد لتضاعف شرّه مائة مرّة ولو وصل عمله الصالح درجة الصفر، فإنّ السبب الّذي يدعو الانسان إلى العمل الصالح أكثر من غيره هو انّ الانسان يعلم بأنّه حيّ إلى أجل معلوم، فإن كان يؤمن بما وراء هذا العالم وأنّ هناك دنيا أُخرى فالأمر بالنسبة له واضح، وإن كان لا يؤمن بذلك يبقى عالم الآخرة وما بعد الموت مجهولاً لديه، فهذه الآية إذن تذكر انّ للموت فائدة وأثراً بالغاً هو الّذي يسوق الانسان نحو العمل الصالح.

فوائد المصائب والشدائد

الآية الأُخرى، وهي أوضح وأصرح من سابقتها،وتتحدّث هذه الآية عن الفوائد المترتّبة على المصائب والابتلاءات، قال تعالى: **﴿وَلِنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيءٍ مِنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مَنَ الأمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وبَشِّرِ الصّابِرِينَ الَّذينَ إذا أصابَتْهُم مُصيبَةٌ قالُوا إنّا لله وَإنّا اِلَيهِ راجِعُونَ أُولئِكَ عَلَيهِمْ صَلَواتٌ مِن رَبِّهِمْ....﴾**[1].

إذن الصعوبات والشدائد أرضيّة مناسبة لامتحان الصبر والاستقامة وصيانة النفس من الانحراف، وقد ذكر القرآن ما يترتّب على الصبر عليها بشكل البشارة للمؤمنين، وهناك آيات أُخرى كثيرة تدلّ على هذا المضمون، منها قوله تعالى: **﴿وَنَبْلُوَكُم بالشَّرِ وَ الخَيرِ فِتْنَةً وَاِلَيْنا تُرجَعُونَ﴾**[2]، وفي هذه الآية إشارة دقيقة إلى انّ الخير أو الشرّ منوطان بكيفيّة التعامل مع كلّ منهما، فكم من خيرٍ ونعمةٍ هي ابتلاء وامتحان للانسان، فقد ينقلب هذا الخير إلى شرٍّ فيكون فيه فساد الانسان، وللشرّ أيضاً جنبة ابتلائية، وكم من ابتلاء وشرّ يكون منشأً

(١) البقرة: ١٥٦، ١٥٨.

(٢) الأنبياء: ٣٥.

لصلاح الانسان، وتدلّ على ذلك الآية الكريمة: **﴿وعَسَى أنْ تَكْرَهُوا شَيئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُم وَعَسَى اَنْ تُحِبُّوا شَيئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾**[1].

امتحان الانسان

توجد في الامتحان والابتلاء الذي يبتلى به الانسان صورتان:

الأُولى: انّ الممتحِن يريد أن يعرف بسبب الامتحان شيئاً مجهولاً عنده، كما في امتحان المعلّم التلاميذ ليعلم وضعهم الدراسي خلال سنة الدراسة، فهو يريد أن يرفع حجاب الجهل عن نفسه بهذا الامتحان.

الثانية: أن لا يكون غرض الممتحِن معرفة شيئاً مجهولاً، بل لأجل رفع الشكّعن نفوس الآخرين وبيان الأمر الواقع، وذلك نظير المعلّم أيضاً، فإنّ المعلم قد يعلم أيّ تلامذته يحصل على المرتبة الأُولى، وأيّهم يحصل على الثانية، لكنّه ومن أجل أن تتّضح الحقيقة للآخرين، يرفع الشكّ بالامتحان.

أمّا الصورة الأُولى فلا معنى في حقّ الله تعالى، فإنّه تعالى لا يمتحن عباده من أجل أن يعلم شيئاً كان عنده مجهولاً، لقوله تعالى: **﴿وَمَا تَكونُ فِي شَأنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إلّا كنّاَ عَلَيكُم شُهُوداً﴾**[2] وقوله تعالى: **﴿لا تَأخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَومٌ﴾**[3] وقوله تعالى: **﴿فَإنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ واَخْفَى﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾**[5].

وأمّا الصورة الثانية فلا مانع من أن يمتحن الله عباده لتتّضح حقيقة الانسان لنفسه وتبرز جوهرته ومكنونه.

---

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) يونس: ٦١.

(٣) البقرة: ٢٥٥.

(٤) طه: ٧.

(٥) ق: ١٦.

فلسفة الامتحان الإلهي

إنّ فائدة الامتحان هو تبديل الاستعداد من القوّة إلى الفعل، فلولا الإمتحان لبقى الاستعداد بالقوّة، ولما وصل إلى حدّ الفعليّة والتكامل.

قد تستتبع الصعوبات والشدائد الّتي يبتلي بها الله العباد في الدنيا نعماً لأنّها تبرز ذلك الاستعداد الباطني، أي انّها تصير من القوّة إلى الفعل، نظير الطفل الصغير الّذي فيه استعداد ليكون شابّاً يافعاً فيتكامل تكاملاً تدريجيّاً ليكون كذلك، وهكذا الأمر بالنسبة للانسان فإنّ تحصيله للكمالات النفسية يكون أوّلاً في حدّ القوة يمكن أن يكون لأنّه الآن مفقود، فالانسان يتعرض للامتحان بسبب ضغوط تلك الشدائد والصعوبات من جانب، وبسبب النعم الّتي منّ بها الله تعالى عليه من جانب آخر ليتكامل، قال تعالى: **﴿وَلَنَبلُونَّكُم بِشَيءٍ مِنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأمْوال والأنْفُسِ والثَّمراتِ وَبَشِّر الصّابِرينَ﴾**، فلابدّ من هذه الابتلاءات والصبر عليها ليتكامل الانسان بواسطة ذلك، ومن ثم تأتي تلك البشارة **﴿وَبشِّرِ الصّابرِينَ﴾**.

الشيطان في رأي القرآن

نذكر هذا البحث المختصر وبه نختم حديثنا، تحدّث القرآن الكريم كثيراً عن الشيطان لأنّه موضوع هامّ جدّاً، وما أُريد الحديث عنه هنا لم يأت له ذكر في الأخبار والأحاديث لكنّه موجود في بعض كتبنا عن بعض شروح الإنجيل، وقد نقل ذلك الشهرستاني من كتب النصارى، بأنّ الشيطان لمّا طرد من الرحمة الإلهيّة اعترض على الله تعالى باعتراضات ستّة، منها: انّه لماذا خلقتني وأنت تعلم عاقبة أمري أنّي أكفر بك؟ وانّك تعلم بأنّ طبعي يأبى عن السجود لو أمرتني به، وتعلم بأنّي أعصي أمرك فلِمَ أمرتني؟

ولماذا سلّطتني على آدم بعد أن عصيتك ولم أسجد له ؟ وأنّي قلت لك: **﴿انظِرنِي إلى يَومِ يُبعَثُونَ﴾**[1] فلماذا لم تمتني وأمهلتني، فقلت: **﴿إنَّكَ مِنَ المنْظَرِينَ﴾**؟ وقلت: **﴿لأغوِيَنَّهُم اَجْمَعِينَ﴾** والقي في روعهم الباطل والسوء والوسواس لهم لأضلّهم عن سبيلك، فقلت: اذهب وافعل ما شئت فإن أضللتهم لأذهبنّ بهم إلى الجحيم، وما شابه تلك الأسئلة.

وقيل ـ على ما ورد عن شرّاح الإنجيل ـ انّه أوّل ما قال: يا ربّ انّك حكيم ولا يصدر من الحكيم ذلك، فأُجيب عنه: بأنّه نعم، الله تعالى حكيم، فلا تتدخّل في أمره لأنّه لا يفعل إلّا لحكمة يراها.

والّذي يُفهم من القرآن الكريم انّ الشيطان كان في صفوف الملائكة قبل أن يخلق الله آدم، فخرج ممّا كان فيه بعد خلق الله لآدم، وقد تحدّث القرآن أيضاً عن الوسوسة من جانب الشيطان للانسان، فقال الشيطان: **﴿بِما اَغوَيتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُم فِي الأرضِ﴾**[2] فأغويهم به، ومن هنا يُعلم أنّ وسوسة الشيطان كيف تكون، فصار يدخل من عواطف ومشاعر وقلب الانسان، ولا سبيل له سوى ذلك.

ويستفاد من القرآن أنّ سلطان الشيطان على الانسان محدود ومضيّق لقوله: **﴿لَأغوِيَنّهم أجْمَعِينَ إلا عِبادَكَ مِنْهُمُ المخْلَصِينَ﴾**[3]، وقال تعالى في آية أُخرى: **﴿إنَّما سُلْطانُهُ عَلى الَّذِينَ يَتَولَّونَهُ﴾**[4] وفي هذه الآية انحصرت دائرة سلطانه أكثر فكان سلطانه على الّذين يتولّونه فقط، وأمّا الّذين لا يتولّونه فلا سلطان له عليهم.

ثم ينقل القرآن صورة لمخاصمة الشيطان مع أوليائه يوم القيامة، وحيث

---

(١) الأعراف: ١٤.

(٢ و٣) الحجر: ٣٩ و٤٠.

(٤) النحل: ١٠٠.

إنّ تلك المخاصمة سَتقع بلا ريب نقلها القرآن بصيغة الماضي، قال تعالى: **﴿وَقَالَ الشَّيطانُ لَمّا قُضِيَ الأَمْرُ إنَّ الله وَعَدَكُم وَعدَ الحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كانَ لِي عَلَيْكُم من سُلْطانٍ إلّا اَنْ دَعَوْتُكُم فَاسْتَجَبْتُم لِي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أنْفُسَكُمْ مَا أنا بِمُصْرخِكِمْ وَمَا أنْتُم بِمُصْرِخِيَّ إنّي كَفَرْتُ بِما أشْرَكْتُمونِ﴾**[1] وفي آية أُخرى يصوّر فيها دعوة الشيطان لأوليائه، قال تعالى: **﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ استَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوتِكَ وَاجلِبْ عَلَيْهِم بِخَيلِكَ وَرِجْلِكَ وشارِكْهُم فِي الأمْوالِ وَالأوْلادِ﴾**[2].

رأى شخص في زمان الشيخ مرتضى الأنصاري في رؤيا أنّ الشيطان يحمل حبال والجمة فيها الضعيف وفيها القويّ وفيها ما يشبه السلاسل، فسأل من الشيطان، ما هذه الحبال، ولمن هي؟ فقال: هذه أُقيّد فيها بني آدم، وأجرّهم إليّ، فلّما نظر الرجل إلى تلك الحبال رأى فيها حبلاً متيناً كالسلسلة، فقال: لمن هذا؟ فقال: هذا لرجل صلب الايمان، فقال: من هو؟ قال: الشيخ الأنصاري[3]، فإنّي وضعته في رقبته فمشى خطوات ثم قطعه، فقال الرجل: فأين حبلي؟ فقال الشيطان: أنت لا تحتاج إلى حبل، أنت من أوليائي، إنّما هذه الحبال لمن هو ليس من أوليائي، فلمّا أصبح الرجل قصّ على الشيخ الأنصاري رؤياه. وقصّة الشيطان مع الشيخ الأنصاري في سهم الامام عليه السلام حيث كان الشيخ

---

(١) ابراهيم: ٢٢.

(٢) الاسراء: ٦٤.

(٣) كان هذا الرجل في قمة الزهد والتقوى والعلم، لم يملك من الدنيا سوى سبعة عشر توماناً كانت مجموع تركته، كان ورعاً لا يتصرّف في الأموال الشرعيّة لنفسه وعياله، فشكت يوماً أُخته وضعها المعيشي فتألّم لها، فقالت له زوجته: لماذا نحن في هذه الدرجة من العسر وبيدك هذه الأموال؟ فبكى الشيخ، وقال: إنّ قلبي ليتقطّع من ذلك، ولكن هل تعلمين ما هذه الأموال؟ إنّ أكل هذه الأموال بالنسبة إلينا كمثل شارب هذا الماء ـ وأشار إلى طست كانت زوجته تغسل فيه عمامة الشيخ ـ فكم يشرب الضمآن من هذا الماء؟

محتاجاً جدّاً إلى مال وكان بيده سهم الامام عليه السلام حيث نوى في الغد تقسيمه في أربابه، فيأخذ من ذلك الخمس بعنوان القرض، فلما يصل إلى الباب يندم فيضعه في محلّه، وقد قال الشيطان في ذلك للرجل بأنّه وضع الحبل في رقبة الشيخ ومشى معه خطوات ثم قطع الحبل.

وقد عبّر الشيطان عن استجابة اوليائه له بأنّه لم يجرّهم بالحبال **﴿إلّا أنْ دَعَوْتُكُمْ فاسْتَجَبْتُم لِي فَلاَ تَلُومونِي وَلُومُوا اَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَما اَنْتُم بِمُصرِخِيَّ إنّي كَفَرْتُ بِما أشْركتمُونِ﴾**، وفي هذا المقطع الأخير أخذ الشيطان يتحدّث عن التوحيد، وأخذ يتّهم أولياءه بأنّهم مشركون. فليست دعوة الشيطان إلى المعصية إلّا دعوة صرفة لا إجبار فيها.

ضرورة وجود الشيطان من ناحية النظام الكوني العامّ

توجد هناك دائماً دعويان: دعوة نحو الخير والصلاح وأُخرى دعوة إلى الشرّ والفساد، وعلى الانسان أن يختار من بين السبيلين سبيل واحد، ليكون مصداق قوله تعالى: **﴿وَهَديْناهُ النَّجَدينِ﴾**[1]، ومصداقاً لقوله تعالى: **﴿إنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إمّا شاكِراً وإمّا كفُوراً﴾**[2].

فإن لم تكن النفس الأمّارة ولم يكن الشيطان الّذي يدعو إلى الشرّ والفساد، ولو لم يكن الاستعداد لفعل الشرّ والفساد في الانسان، لم يكن حينئذ للخير وجود، لماذا؟ لأنّ الخير إنّما يكون خيراً إذا تمكّن الانسان منه ومن الشرّ، بأن يختار أحد النجدين، وأمّا إذا انسدّ طريق الشرّ وبقي طريق الخير أي انّه لو قال: **﴿فَألْهَمَها تَقْواها﴾** فحسب، فليس ذلك التقوى بتقوى، لأنّه إنّما يكون

---

(١) البلد: ١٠.

(٢) الدهر: ٣.

كذلك إذا كان للانسان ميل نحو الفجور في ذاته ، فيختار التقوى على الفجور .

وهكذا بالنسبة للطاعة ، فإنّها إنّما يكون لها معنى وتكون طاعة إذا كان بإمكان الانسان أن لا يطيع ، وأمّا إذا أجبر عليها فليست حينئذ بطاعة ، وإذا لم تكن طاعة لا معنى لمدح المطيع وذمّ العاصي ، ولا معنى للثواب والعقاب ، ولا تكليف ولا كلّ شيء .

إذن لو لم يكن الشيطان ، ولم تكن دعوته إلى الشرّ والفساد ، لم يكن عمل صالح ، لأن كون العمل صالحاً إذا كانت هناك نفس أمّارة وشيطان ، وكان الانسان مخيّراً بين سبيل الخير وسبيل الشرّ فيختار من بينهما ، لقوله تعالى : ﴿**هَدَيناه النَّجدَين**﴾ .

ومثال ذلك كثير ، فلو أنّ شخصين لم يكن بإمكان أحدهما أن يسرق أصلاً ، والآخر كانت تحت اختياره أموال طائلة وكان بإمكانه أن يسرق ولم يسرق ، فأيّهما قد وصل إلى حدّ الكمال الأوّل أم الثاني ؟ قطعاً لايكون المجبر على عدم السرقة لعدم تيسّرها سارقاً ولا يعدّ ذلك بالنسبة إليه كمالاً .

فوجود الشيطان من حيث النظام العامّ ضروريّ ، لأنّ الملك والشيطان مصدران في إلقاء الشرّ والخير ، وهذا ما ورد في الأحاديث من «أنّ للقلب أُذنين»[1] يلقي الملك من إحداهما فعل الخير ، ويلقي الشيطان من الأُخرى فعل الشرّ ، فيختار الانسان من بين الإلقاءين أحدهما .

فلو لم يكن للشيطان ولا للنفس الأمّارة وجود فليس للعمل الصالح وجود أيضاً وإن لم يكن له وجود فلا سعادة .

بقي سؤال واحد ، وهو أنّه تبيّن ممّا تقدّم انّ وجود الشيطان منشأ لسعادة الانسان وخيره ، فهل في وجوده لنفسه خير وصلاح ؟ هذا مالم يتحدّث عنه

---

(١) بحار الأنوار ٦٣ : ٢٠٦ .

القرآن الكريم، ولعلّه لايحتاج إلى بيان، لأنّ القرآن يقول بأنّ طبيعة الشيطان طبيعة ناريّة لقوله: ﴿**خَلَقْتَنِي مِن نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾[1]، فليس هو كالانسان فيه ميل للخير وميل للشرّ، بل ليس فيه سوى الميل للشرور والقبائح، إذن الشيطان يرجع إلى أصله وهو النار الّتي يكون فيها من الخالدين.

● يقال بأنّ الشيطان كان من الملائكة، والملك ليس له إرادة عادة، أي أنّه لايمكنه العصيان ولذا لايتكامل، فكيف تمكّن الشيطان من التمرّد على الأمر الإلهي ولم يسجد لآدم؟

الأُستاذ الشهيد: إنّ ما تفضّلتم به من أنّ الشيطان كان من الملائكة مخالف لنصّ الآية الكريمة القائلة بأنّه ﴿**كانَ من الجِنِّ فَفَسَق عَن أمْرِ رَبِّهِ**﴾[2]، وقد قلت آنفاً بأنّه كان في صفّ الملائكة ولم أقل بأنّه كان منها، وقد قال القرآن فيه بأنّه ﴿**كانَ مِنَ الجِنِّ**﴾ وقال عن لسانه: ﴿**خَلَقْتَنِي مِن نارٍ**﴾ مالم يقل في الملائكة ذلك.

وأمّا ما قلتم بأنّ الملائكة لا يعصون، فالأمر بالنسبة إليهم يختلف، فبعض الملائكة من المقرّبين ـ من النوع المجرّد ـ فعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال فيهم: «سجود لايركعون وركوع لا يسجدون»[3] فهؤلاء الملائكة لا يلهون عن ربّهم أبداً.

وهناك نوع آخر من الملائكة لايُرون، ولعلّهم يشبهون الانسان من جهة تحمّلهم للتكاليف، وقد يتمرّدون عن أمر ربّهم، وقد ورد خبر في أحدهم تمرّد عن أمر ربّه فغضب عليه الله وطرده، فلا يمكن الحكم بصورة عامّة على الملائكة

---

(١) الاعراف: ١٢.

(٢) الكهف: ٥٠.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١.

بأنّهم لا يعصون، لما ورد من انّ بعضهم مخلوق من مادّة هذا العالم[1].

● إذا كان هوى النفس والشهوات حاكمة على الانسان وكافية في سوقه إلى النار فما هي الحاجة إلى الشيطان؟ وإذا كان للشيطان وجود فما هو جنسه، فهل هو واحد، وهل يلد؟

الاستاذ الشهيد: إنّ للشيطان ـ وحسب ما يظهر من القرآن ـ سلطاناً على الانسان من الباطن، فوجوده بالنسبة إلى الانسان وجود طولي لا عرضي، فإنّ في الانسان غرائزاً تتغذّى من الشيطان، فليس للشرّ والفساد منشآن: أحدهما هوى النفس، والآخر الشيطان، ليقال: لماذا يوجد إذن الشيطان؟ كلّا، فإنّه كما أنّ الملائكة ليست سبباً ثانياً للعمل الصالح، بل الملائكة منشأ تلك الإلهامات والإيحاءات، كذلك الشيطان.

وقد قلنا: إنّ لقلب الانسان أُذنان كما ورد في الحديث، يوحي الملك في الأُذن اليمن العمل الصالح، ويوحي الشيطان في الأُذن اليسرى العمل الطالح، فلا الملك سبباً آخر في مقابل الغريزة والفطرة الإلهية وبعثة الأنبياء، ولا الشيطان سبباً آخر في مقابل الهوى والشهوات، بل هو سبب السبب، أيّ منشأ هذا الهوى، فليس الشيطان سبب مستقلّ، وحيث إنّ دور الشيطان دور دعوة ليس إلّا يكون تسلّطه حينئذ على الانسان من طريق هوى النفس، وهوى النفس لا يكون سبباً قهريّاً في المعصية لتمكّنه من الاختيار لطريق التقوى أو الفجور.

إنّ جنود الشيطان هو هذه الأهواء النفسيّة لقوله تعالى: ﴿**إنَّهُ يَراكُم هُوَ وقَبيلُهُ**﴾[2] والقبيل هنا تعطي معنى القبيلة، وقد ورد في بعض المواضع بالذرّيّة[3] والأعوان الذي قد يصدق على بعض الناس انّهم من أعوانه أيضاً.

---

(١) الدليل في إثبات ذلك هو النقل دون العقل، أو الفلسفة.

(٢) الأعراف: ٢٧.

(٣) طبعاً ذرّية الشيطان نحو من الوجود يناسب وجود الشيطان.

● إذا كان علم الغيب ممّا تختصّ به الذات المقدّسة للباري عزّوجلّ لقوله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الغيَبِ لا يَعْلَمُها إلّا هُوَ**﴾ فمن أين علمت الملائكة بأنّ الانسان الّذي أخبرهم الله بخلقه سوف يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟

الأُستاذ الشهيد: هذا ما لا نعلمه لخروجه عن حدود معرفتنا، ولكن يمكن أن نبحث مسألة الغيب الّذي طرحتموه، فنقول:

لا يعلم الغيب إلّا الله تعالى الّذي ليس من شيء إلّا وهو عليه شهيد، فالعالم بالنسبة إلى الله عالم شهود بأسره لا يخفى عليه فيه مثقال ذرّة، وأمّا بالنسبة لغيره تعالى فالغيب والشهود يكونان على حدّ سواء، لكنّهما نسبيّان يختلفان من إنسان لآخر، ومن ملك لآخر. فقد يكون شيئاً بالنسبة لنا غيباً لكنّه بالنسبة لشخص آخر يكون شهوداً، فهذه الغرفة وما فيها شهود بالنسبة لنا، فإن أخبرنا بما فيها شخص ليس فيها كان ذلك إخبار بالغيب.

وهكذا الأمر بالنسبة للمستقبل، فإنّه غيب عندنا. إنّنا لا نعرف ما هي حقيقة اللوح المحفوظ وما معناه، فلو تمكّن أحد من قراءة ما في اللوح المحفوظ والاطّلاع على ما فيه لم يكن المستقبل بالنسبة إليه غيباً.

وقد أخبر الامام علي عليه السلام عمّا يكون، فقال له رجل: أتخبر عن الغيب وقد قال الله: ﴿**لا يَعْلَمُها إلّا هُوَ**﴾؟ فتبسّم عليه السلام وقال: ليس ذلك بغيب، وإنّما هو تعلّم من ذي علم. ويقصد بذلك إخبار رسول الله صلى الله عليه وآله له، عن الوحي عن الله تعالى، فالنبيّ أيضاً لا يخبر عن الغيب من عند نفسه، فلا يكون كلّ واحد منهم عالماً بالغيب لرجوعه إلى عالم الغيب والشهادة. وبذلك ثبت انّ الاخبار عن طريق التعلّم والتعليم ليس من الغيب الّذي لا يعلمه إلّا الله تعالى، فيكون العلم بالغيب من مختصّات الذات المقدّسة، يطلع عليه من يحبّ

ويرتضي، قال تعالى: ﴿فلا يُظْهِرُ عَلى غَيبِهِ أحَداً إلّا مَنِ ارتَضَى مِن رَسوُلٍ﴾[1].

فالذي يحيط بذاته علماً هو الله تعالى ولا يعلم ذاته أحد سواه، فإن علم شيئاً إنّما يعلمه عن طريق التعليم، وهذا هو الفارق بين علمه تعالى وعلم من سواه، ثم إنّ الّذين يعلمون الغيب لايعلمون إلّا بعضه، فالّذي يحيط علمه بجميع أسرار العالم ولا يعلم به غيره هو الله عزّوجلّ.

● ما قلتم من انّ الوجود يستحيل أن يكون شرّاً محضاً، وأنّ الشيء إمّا يكون من الشر المحض أو الخير المحض أو يتساوى فيه الخبر والشرّ يتنافى مع صريح الآية في قوله تعالى: ﴿الّذي اَحْسَنَ كلَّ شَيء خلَقَهُ﴾ لأنّ الخبر والشرّ يعرضان أصل الوجود، وهما ظاهرتان تعرضان الموجودات بسبب فعل الإنسان، وحيث إنّ الوجود بأسره في خدمة الانسان ومن أجله، وإنّ هذه الموجودات خلقت من أجل تكامل الانسان، لابدّ أن يكون الانسان دائماً في معرض الامتحان.

وقد تنشأ هذه الشرور من أعمال الانسان لأنّ جميع ما خلق الله نظير الماء الّذي ينزل من السماء خالصاً، وانّ لكلّ من تلك الموجودات نصيب من الفيض.

الأُستاذ الشهيد: الّذي يفهم من آية خلق آدم انّ الملائكة لما قالوا: ﴿اَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِماءِ﴾ لم يستثنوا الشرّ والفساد في اعتراضهم على خلق آدم، ولم يردّهم الله بأنكم مخطئون في ذلك، وانّ الانسان ليس منشأً للشرّ والفساد، بل لفت أنظارهم إلى ما علّمه لآدم، إذ قال: ﴿يا آدَمُ اَنْبِئهُمْ بأسْمائِهِمْ﴾ فالملائكة لم يروا فيه هذا الجانب، بل رأوا جانب الشرّ والفساد في قولهم: ﴿يُفْسِدُ فيها وَيَسفِكُ الدِّماءَ﴾.

والحمدلله ربّ العالمين.

---

(١) الجنّ: ٢٦ و٢٧.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمات	١١
المقدّمات	١٣
كيفية طرح المسألة	١٦
إمكان إثبات وجوده تعالى	٢٣
مدى تأثير محدودية العالم على التوحيد	٢٧
طرق إثبات وجود الله	٣٣
طريق الـفطرة	٣٣
طريق الفطرة	٣٥
الطريق الفطري النفسي	٣٥
[حوار مفتوح]	٣٨
آراء الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرين	٤٠
تقوية حس البحث عن الله	٤٧
الطريق العلمي وشبه الفلسفي	٤٨
[خلاصة البحث]	٥٢
[حوار مفتوح]	٥٢

الطرق العلمية وشبه الفلسفية

(الف) برهان النظم ٥٩

ـ أولاً ـ برهان النظم ٦١

النظم في العالم ٦٤

ـ ثانياً ـ برهان النظم ٨٥

النظم الناشىء من العلة الغائية ٨٥

الصدفة ونظام العلة الغائية ٨٨

تقرير آخر لبرهان النظم ٩١

برهان الهداية ٩٥

الجبر العِلّي ٩٧

[حوار مفتوح] ٩٨

(ب) طريق الهداية في الموجودات ١٠٥

ـ أولاً ـ طريق الهداية في الموجودات ١٠٧

التفكيك بين النظم والهداية ١٠٩

النظم، الهداية والخلق في القرآن ١١٠

التكيّف البيئوي ١١٢

ترميم خلايا البدن ١١٥

الهداية في الجمادات ١١٥

الهداية في الانسان والحيوان ١١٩

ـ ثانياً ـ الهداية في الموجودات ١٢٥

العلّة الغائيّة في نظر المادّيين والإلهيين ١٢٧

المناط في العلّة الغائية ١٢٨
لا ابداع للمادّة ١٢٩
نماذج من أسرار الهداية في الحيوانات ١٣٢
الهداية الخُلقية في الانسان ١٣٤
ـ ثالثاً ـ الهداية في الموجودات ١٣٩
الحدّ الأوسط في الاستدلال المنطقي ١٤٠
الإلهام عامل آخر في حصول العلم ١٤١
الإلهام في نظر العلماء المعاصرين ١٤٢
الإلهام في الإسلام ١٤٥
حقيقة النوم والرؤيا ١٤٧
علماء النفس والأمراض النفسية ١٤٧
الضمير الظاهري والضمير الباطني ١٤٩
الرؤيا وتجلّي الأسرار ١٥٠
الرؤيا وعلاقتها بالمستقبل ١٥١
تعبير الرؤيا في القرآن الكريم ١٥٢

(ج) طريق الخلق ١٥٥

طريق الخلق ١٥٧
ـ أولاً ـ حدوث وقِدم العالم ١٥٧
اختلاف آراء الحكماء والمتكلمين ١٥٨
الاعتقاد بالله والقول بالحدوث الزماني في نظر الغربيين ١٦٠
حدوث العالم في نظر القرآن ١٦١

خلق آدم في القرآن ١٦٢
الحدوث وتغيير الصورة ١٦٢
عود على بدء ١٦٣
الحركة الجوهرية ١٦٥
حدوث العالم والحركة الجوهرية ١٦٥
ما هي حقيقة الطاقة ١٦٨
ـ ثانياً ـ طريق الخلق ١٧١
عود على بدء ١٧١
الخلق والحدوث الزماني ١٧٢
بقاء المادة في نظرية لاوازيه ١٧٣
إبهامات في المقام ١٧٦

الأدلة العقلية والفلسفية ١٨٥

ـ أولاً ـ الأدلة العقلية والفلسفية ١٨٧
برهان «المحرك الأول» ١٨٧
الاعتراض على برهان «المحرّك الأول» ١٨٩
برهان ابن سينا ١٩٠
الضرورة في نظام العالم ١٩٢
البراهين الفلسفية لطريقي النظم والفطرة ١٩٥
ـ ثانياً ـ الأدلّة العقلية والفلسفية ١٩٩
محدودية العلم، وعدم امكانه اثبات وجود الله ١٩٩
البرهان الوجودي ٢٠١

نقض كانت للبرهان الوجودي ٢٠٤
إصالة الوجود ٢٠٥
مسألة الخير والشر ٢٠٨

أجوبة عن الشبهات ٢٠٩
ـ أولاً ـ التوحيد ونظرية التطوّر ٢١١
نظرية تبدّل الأنوع ٢١٣
نظرية الخلق ٢١٣
نظريّة «ثبات الأنواع على اساس أقدم الأنواع» ـ ٢١٤
نظرية جملة من الحكماء فيما يتعلّق بحدوث الأنواع ٢١٤
دراسة النظريات المتقدّمة ٢١٥
نظريّة لامارك في حدوث الأنواع ٢١٧
نظرية التكيّف البيئوي ٢١٩
نقد نظرية لامارك ٢٢٠
ـ ثانياً ـ التوحيد ونظرية التطوّر ٢٢٥
نظرية دارون وادلّة الإلهيين ٢٢٦
سبب نشوء نظرية دارون ٢٢٨
نظرية مالتوس ٢٢٨
انتقال أفضل الصفات بعامل الوراثة ٢٢٩
نظريّة مالتوس واتقان الصنع ٢٣٢
السّبب المجهول، أو القوّة الفاعلة الكامنة وراء الطبيعة ٢٣٣
سرّ التطوّر ٢٣٥

التوحيد ونظريّة التطوّر ٢٤١
تأريخ نظريّة التطوّر في الحيوانات........................ ٢٤١

(الف) التوحيد ومسألة الشرور ٢٥٥
التوحيد ومسألة الشرور........................ ٢٥٧
الشرور في العالم........................ ٢٥٧
الثنويّة وشبهة الشرور........................ ٢٥٩
الشرور من زاوية العدل الإلهي ٢٦٠
حقيقة الشرور ٢٦١
دفع شبهة الثنويّة ٢٦٣
عدم إمكان التفكيك بين الخير والشرّ ٢٦٥
قيام العالم على أساس القانون العامّ........................ ٢٦٦
وجه الشبة بين مراتب الوجود ومراتب الأعداد ٢٦٨

(ب) التوحيد ومسألة الشرور ٢٧٣
خلاصة البحث السابق:........................ ٢٧٣
الشرور مقدّمة الخير ٢٧٤
الفهم الصحيح للموت والعدم........................ ٢٧٥
ضرورة الاختلاف بين الخلق........................ ٢٧٨
الصعوبات والشدائد........................ ٢٧٩

(ج) التوحيد ومسألة الشرور ٢٨٧
الله تعالى خالق الخير والشرّ ٢٨٧

اختلاف لا تبعيض ٢٨٨
سرّ الاختلاف في الخلق ٢٨٩
سرّ خلق آدم في نظر القرآن ٢٩٠
الموت والحياة وأثرهما في العمل الصالح ٢٩٢
فوائد المصائب والشدائد ٢٩٣
امتحان الانسان ٢٩٤
فلسفة الامتحان الإلهي ٢٩٥
الشيطان في رأي القرآن ٢٩٥
ضرورة وجود الشيطان من ناحية النظام الكوني العامّ ٢٩٨